

*Аюпов Н.Г.*  
*доктор философских наук,*  
*доцент кафедры философии и методологии наук*  
*КазНПУ им. Абая*

### **Проблема человека в тенгрианстве**

Обретение независимости и поступательное развитие тюркских государств Центральной Азии, позволяет по-новому взглянуть на ряд проблем истории и культуры тюркских народов. Духовное возрождение тюркских народов идет через осмысление своей истинной истории, через возрождение самобытной культуры.

Когда говорят о тюркском культурном ареале, то под этим понимается культура тюркоязычных народов, представленных в настоящее время более тридцатью нациями и народностями, населяющими обширные пространства Центральной и Передней Азии, численность которых превышает 300 млн. человек.

В древности тюркские народы населяли территории от степей Юго-Восточной Европы до Китая, от Сибири до Гималаев и Гиндукуша. Эта обширная территория, протянувшаяся от Черного и Каспийского морей до Байкала и Хинганских гор, географически представлена степями Причерноморья и Казахстана, песчаными пустынями Средней Азии, оазисами Междуречья Аму и Сыр Дарьи, Алтаем и Южной Сибирью, горными массивами Тенгри тага (Тянь-Шань) и Памира, пустынями, степями и оазисами Восточного Туркестана. В основе центральноазиатской или индоарийской культуры возможно лежит единая пракультура, которую часто называют культурой древних ариев, которая в силу разных исторических судеб разделилась на три ветви: древнетюркскую, древнеиранскую и древнеиндийскую.

Необходимо отметить, что в литературе, говоря о древних очагах человеческой культуры, традиционно пишут о Древнем Востоке: Китай, Индия, Иран, Шумеро-Вавилония и Египет; о Древнем Западе: Восточное Средиземноморье, Древняя Греция и Древний Рим. В западной исторической и философской литературе практически исключается из рассмотрения тюркская культура. В европейской традиции эту культуру обычно принято называть номадической культурой, которая, «не имея будущего, ведет в культурный тупик». На наш взгляд, такой подход продиктован, поверхностным пониманием или незнанием истоков и основ тюркской культуры. Такой стереотип сложился в силу разных причин.

Во-первых, время изучения западными и русскими исследователями центральноазиатской культуры пришлось на время временного упадка данной культуры в силу природно-климатических и экономических условий позднего средневековья и начала распространения капиталистических отношений в мировом хозяйстве.

Во-вторых, невозможность прочесть и понять, имеющиеся в большом количестве письменные памятники, делали исследования поверхностными и субъективными.

В-третьих, в силу не понимания оснований иной материальной и духовной культуры, а иногда и просто европейского политического и культурного шовинизма, эта культура представлялась как «туземная и варварская».

В древности тюркские народы, используя богатую природу и разнообразие климатических условий обширной территории от степей Юго-Восточной Европы до Китая, от Сибири до Гималаев и Гиндукуша создали богатейшую культуру. Тюркская культура, являясь органической частью общечеловеческой культуры, на разных исторических этапах оказывала решающее значение на судьбы мировой цивилизации. На протяжении более чем 8 тысячи лет тюркская культура как живой организм испытывала периоды рождения, расцвета и упадка, но каждый раз, сохраняя свою самобытность и специфику, занимала определенное место в многообразии мировой культуры. Исторически тюркские народы развивались как единый организм. Генетически единые тюркоязычные народы, каждый в отдельности имели свои особенности и специфику, а вместе создавали самодостаточный культурный массив, который во все времена играл значительную роль в становлении и развитии человеческой цивилизации.

Богатая природа и разнообразие климатических условий позволили создать древним тюркам богатейшую культуру, в основе которой лежала триада: «чарвучилик» (*номадическая культура*), «бостанлик» (*оазисная культура*) и «яйлак» (*смешанная скотоводческая и земледельческая культура*). Эта триада являлась хозяйственным и экономическим основанием универсальности, целостности, самодостаточности, и как следствие - открытости духовной культуры и мировоззрения тюркских народов. Сложная и универсальная система хозяйства: *оазисно-земледельческая; пастбищно-кочевая; скотоводческая с вертикальным кочеванием, совмещающаяся с земледелием*, сопровождалась развитием различных ремесел, хлопководства, садоводства и огородничества. Ткацкое ремесло и обработка шерсти удовлетворяло людей не только в одежде, но и в изготовлении жилищ - войлочных переносных юрт. *Всадничество, использование колесной повозки и юрты* обеспечивали освоение обширных территорий жизненного пространства. Уже во II-I тысячелетии до н.э. тюрки освоили металлургию бронзы и железа. Естественным следствием такой сложной и универсальной, самодостаточной системы хозяйства явилось *появление и развитие городов, которые являлись центрами экономической и социальной жизни, духовной культуры тюрков*.

Открытость и динамичность тюркской культуры проявилась в ее глубоких связях с соседними культурами. Если с индийской и иранской культурой ее связывали исторические корни в лице арийской пракультуры,

то для культуры Китая и Дальнего Востока и культуры Средиземноморья, она выступила связующим звеном, а *в целом, консолидирующим ядром для становления древней культуры человечества*. Центральноеазиатские караванные пути: Великий Шелковый Путь, Конный Путь (Золотой Путь), Путь Ладак, Нефритовый Путь, Меридианальный Путь обеспечивали не только взаимообогащение материальных культур через торговлю, но и обмен идеями, а в целом, становление единой духовной культуры человечества.

В процессе исторического развития тюркская культура вырабатывала собственные специфические черты, которые сохраняются и в настоящее время. Во-первых, языковая общность этнических групп, подразделяющихся на роды. При этом иерархия внутри этой общности включает в себя два принципа – кровнородственный и ареальный. Во-вторых, не только отдельные народы, но и отдельные крупные рода имели независимость и политическую автономию, что исторически всегда вело к междуусобной борьбе за верховную власть. Но эта борьба, в своей сути выражающая пассионарность отдельных тюркских народов и племенных объединений, не вела к кардинальному изменению культурных и мировоззренческих оснований. В-третьих, тюркская цивилизация всегда сохраняла свои основания и сохраняла культурную преемственность. В-четвертых, этническое и родовое многообразие выступало как единство в лице объединенного государства или конфедерации государств. Как ни парадоксально, но именно смена верховной власти в конфедерации была одним из способов выживания. В-пятых, тюркская культура, пережив эпоху своего рождения и расцвета, не пришла в окончательный упадок. Она исторически всегда адаптировалась к новым социально-экономическим и политическим условиям. Несмотря на все исторические перипетии, тюркская культура продолжает динамично развиваться, сохраняя свою самобытность. И в настоящее время, в своих новых трансформациях, она адаптируется к новым цивилизационным изменениям и пытается гармонично войти в мировую культуру.

Если следовать принципам теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, то полнота и завершенность тюркской цивилизации выражаются в религиозной деятельности (тенгрианство, принятие и аккумуляция различных религиозных идей в своей истории), культурной, политической и социально-экономической. Если следовать идее О. Шпенглера, что «каждая великая культура, основана на своем прасимволе, который определяет все ее основные черты: характер мышления, науки, философии, искусства, верований и характер поведения», то наряду с тем, что «Прасимволом античной (греко-римской) культуры является «чувственное человеческое тело как идеальный тип протяженности», а прасимволом западной культуры, в целом, является

«чистое и безграничное пространство» [1, 264], то прасимволом тюркской культуры является Путь и Человек, вставший на этот бесконечный путь чистоты и совершенства – «Акжол». В тюркской культуре явно реализуется и идея Шпенглера о сущности человечества как слиянии микро и макрокосмоса. С одной лишь разницей, если в западной культуре человек приходит к отчуждению от своей природности и естества, то в тюркской культуре всегда присутствует стремление к сохранению своей естественности, слиянности с природой. Если взять принципиальную установку Тойнби на плюрализм социальной и культурной организации культурно-исторического типа, то тюркская культура, в основе которой лежала триада: «чарвучилик» (номадическая культура), «бостанлик» (оазисная культура) и «яйлак» (смешанная скотоводческая и земледельческая культура), определила своеобразную систему ценностей, основные направления повседневной жизни. Эта триада, в определенной степени, явилась и является не только материальным основанием универсальности, целостности, самодостаточности культуры, но еще в большей степени условием открытости духовной культуры и мировоззрения тюркских народов. Плюрализм и открытость являются внутренними потенциями к адаптации и трансформации культуры.

Если говорить о прасимволе тюркской культуры, то можно его определить как «Светлый Путь» – «Акжол». Тысячу лет назад Махмуд Кашгари в своем фундаментальном труде по культуре тюрков «Диван лугат ат-тюрки» написал: «... и поставил Я (Тенгри) народ тюрков, чтобы народы, отступившие от Пути истинного, поставить на Путь истинный». И сейчас по истечению многих веков человек задумывается: что же стоит за этими словами. Что это, высокомерие тюркских завоевателей, в течение тысячелетий державших в подчинении весь цивилизованный мир, или память (архетип) народа о былом величии, когда тюрки положили начало культурному развитию человечества? Или же символ жизни, которому следовали многие поколения?

Все народы в начале своего культурного развития прошли так называемый «номадический» период. Человек в своей деятельности осваивал жизненное пространство, как ареальное, так и социальное. Человек находился в постоянном движении, в самом движении проявлялась жизненная энергия, которой он обладал. Это движение, как проявленный дух свободы человека и народа, в то же время расширял его жизненное пространство, обеспечивая постоянное воспроизводство. Это движение в сознании людей необходимо порождало идею Пути как основы жизни.

Одним из первых и самых важных событий в жизни человека – это разрезание пут у ребенка, когда он делает первые шаги. Это символ того, что человек начинает свой Путь, перед ним открыты все Пути во внешний

мир. «Жолың болсың» - «Пусть у тебя будет Путь», «Желаю тебе пути» - это доминанта тюркского мышления означает пожелание человеку Пути достижения успехов, самореализации своей внутренней свободы. «Ак жол тілімен» - «Желаю тебе светлого пути» - пожелание Пути совершенства, нравственной чистоты. В тюркской мифологии особое место занимают два божества: «Ала ат жол тенгри» - «Божество Пути на пегом коне» и «Кара ат жол тенгри» - «Божество Пути на вороном коне», как признак сакрального отношения к Пути.

Конечно, этот символ имел место почти во всех культурах, но по-разному проявлялся. Индейская культура это постоянное нахождение в Пути. Путь, по которому шел воин в этой жизни, и затем Путь его души к духам предков. В китайской культуре Дао как Путь, но это Путь трансцендентальный, с одной стороны, путь рока и судьбы, над которыми не властен человек, с другой стороны, это Путь следования Дао как закону. Путь скитаний и страданий, который привел еврейский народ к земле обетованной, но этот путь символизирует и Путь целого народа к своему Богу. В христианстве и исламе Путь человека это его судьба, предначертанная Всевышним, или же, сама жизнь человека должна быть его Путем к Богу. Восьмеричный Путь – это Путь человека к нирване.

Через символ Пути можно объяснить и развитие культуры в целом. Сама тюркская культура находится в постоянном движении, в Пути. Не рождение и смерть, а Путь, отмеченный взлетами и падениями, Путь культуры как всадника встречающего на своем пути препятствия, но всегда движущегося к цели. Этот Путь - Путь непрерывности развития культуры. Зная, откуда ты вышел, свои культурные истоки, человек идет в бесконечность, дорога не кончается, Путь ведет в бесконечность. В тенгрианстве нет идеи начала творения и конца, как неизбежности, поэтому Путь сам по себе является символом бесконечности.

Тюркская культура никогда не была замкнутой. Географическое положение и природные условия обеспечивали возможность взаимодействия с разными культурами. Она была динамична в своем влиянии на другие культуры и при этом заимствовала многое (и хорошее и плохое) из других культур.

Если многообразие и плюрализм тюркской культуры, направленные вовне, выражались во взаимодействии с другими культурами, то внутреннее многообразие и плюрализм составляли отдельные культуры тюркских народов и крупных родовых объединений. Как части целого единого культуры отдельных тюркских народов обеспечивали единство и самодостаточность культуры. Это проявлялось не только в социально-экономической сфере, но и государственно-политической. В тюркской культуре отсутствовали внутреннее единообразие и замкнутость, которые вели к неминуемой гибели. Срабатывал механизм сохранения целого.

Когда одна или несколько частей его приближаются к порогу кризиса, то другие части начинают автоматически заполнять вакуум развития и движения. В истории тюркской культуры данный механизм часто спасал от полной гибели тюркскую культуру в целом.

Данный механизм сохранения целого, внутреннее многообразие и плюрализм тюркской культуры обеспечивал и непрерывность тюркской культуры, ее постоянное движение, сохранение своих традиционных устоев, духовных ценностей.

В тюркской культуре присутствовало универсальное понимание времени и пространства. С одной стороны, время понималось как циклическое. Рождение, смерть и вновь рождение как непрерывность времени. Наурыз как вновь возрожденная природа и жизнь. Древнетюркский календарь (циклический) – Мушел – это вечное возвращение к истокам, направленное вперед. Наконец, «Акжол» как развертывание в бесконечности пространства и времени.

В тюркской культуре жизнь всегда воспринималась как высшая ценность. При этом жизнь человека или народа отождествлялась и понималась как Путь. Прожить свою жизнь – пройти свой Путь. Если взять крайние точки в понимании жизни: в западном мышлении – жизнь как борьба, постоянное преодоление и приобретение, в восточном – недеяние, то в тюркском мировоззрении жизнь принимается в ее естестве, как данность. Нет насилия над самой жизнью, ни положительного, ни отрицательного. Но это не простая смиренность перед Жизнью и Природой, это как раз момент преодоления скатывания к отчуждению от самой жизни и Природы. Одно из понятий передающих концепт жизни в тюркском мировоззрении - «omig» несет в себе, как заряд активности и движения, так и заряд успокоения, принятия мира.

Тюркский мир, да и восточный мир в целом, с позиции западного мышления часто обвиняют в пассивности, неспособности достичь прогресса, неполной реализации человеческого стремления к процветанию и достижению благ. Но в этом могут лежать глубинные смыслы существования человечества, его самосохранения.

Отвлечемся и посмотрим один из таких смыслов, который дает нам философия Н. Бердяева – религиозная, по сути, и православная по форме. Он очень точно разделил волю к жизни и волю к культуре. К ним, исходя из логики его рассуждений, можно добавить и волю к цивилизации. «Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и утончения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практической организации жизни в сторону все большего расширения по поверхности земли. Цветение «наук и искусств», углубленность и утонченность мысли, высшие подъемы художественного творчества, созерцание святых и гениев

– все это перестает ощущаться как подлинная, реальная «жизнь», все это уже не вдохновляет. Рождается напряженная воля к самой «жизни», к практике «жизни», к наслаждению «жизнью», к господству над «жизнью». И эта слишком напряженная воля к «жизни» губит культуру, несет за собой смерть культуры... Слишком хотят «жить», строить «жизнь», организовать «жизнь» в эпоху культурного заката. Эпоха культурного расцвета предполагает ограничение воли к «жизни», жертвенное преодоление жадности к жизни. Когда в массах человеческих слишком распространяется жадность к «жизни», тогда цель перестает полагаться в высшей духовной культуре, которая всегда аристократична, всегда в качествах, а не в количествах. Цель начинают полагать в самой «жизни», в ее практике, в ее силе и счастье. Культура перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре... Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть – осуществление новых ценностей. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Культура не есть осуществление, реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, могущества жизни, божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах; добро – в нравах, бытии и общественных установлениях; красоту – в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектурных памятниках, в концертах и театральных представлениях; божественное – лишь в культе и религиозной символике». [2, 164]

Именно сама культура в своих недрах рождает волю к цивилизации, которая проявляется как доминирование абстрактного, отчужденного «культа» - не самой жизни, а культа власти и силы; культа религии – но не религиозности в ее духовности; культа моральных норм и правил – но не самой духовной нравственности и чистоты.

«Когда «просвещенный» разум сметает духовные препятствия для использования «жизни» и наслаждения «жизнью», когда воля к могуществу и организованному овладению жизнью достигает высшего напряжения, тогда кончается культура и начинается цивилизация... Цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она – реалистична, демократична, механична. Она хочет не символических, а «реалистических» достижений жизни, хочет самой реальной жизни, а не подобий и знаков, не символов иных миров. В цивилизации, и в капитализме, как и в социализме, коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает. Освобождение личности, которое как будто бы цивилизация должна нести с собой, смертельно для личной оригинальности. Личное начало раскрывалось лишь в культуре. Воля к мощи «жизни» уничтожает личность. Таков парадокс истории... Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. *Все*

*социальные перемены в судьбе человечества связаны ведь с новым отношением человека к природе* (выделено авт.)... Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу... Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу». [2, 167-168]

Но вместе с тем, Н. Бердяев признает неизбежность прохождения человеком пути цивилизации: «Человек должен был пойти этим путем и раскрыть до конца все технические силы. Но на пути этом не достигается подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека». [2, 173]

Какой же выход из этой парадоксальной ситуации предлагает Н. Бердяев? «Внутри культуры может возгореться и иная воля к «жизни», к преображению «жизни». Цивилизация не есть единственный путь перехода от культуры, с ее трагической противоположностью «жизни», к преображению самой «жизни». Есть еще путь религиозного преображения жизни, путь достижения подлинного бытия. В исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение. Эти четыре состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать, это – разные направленности человеческого духа». [2, 173]

И далее, следуя религиозной идее православия об исключительности призвания русского народа, идее о том, что «Россия была страной загадочной, непонятной еще в судьбе своей, страной, в которой таилась страстная мечта о религиозном преображении жизни», он предлагает именно путь религиозного преображения мира, смысл религиозного преображения мира: «В душе русского народа, быть может, сохранилась большая способность обнаруживать волю к чуду религиозного преображения жизни. Мы нуждаемся в культуре, как и все народы мира, и нам придется пройти путь цивилизации. Но мы никогда не будем так скованы символикой культуры и прагматизмом цивилизации, как народы запада. Воля русского народа нуждается в очищении и укреплении, и народ наш должен пройти через великое покаяние. Только тогда воля его к преображению жизни даст ему право определить свое призвание в мире». [2, 174]

Но еще одним парадоксом истории явилось то, что именно Россия и русский народ сознательно или бессознательно, следуя ли какому-то историческому смыслу или нет, прошли сами и втянули другие народы и культуры в семидесятилетнюю «коммунистическую» эпоху, основанную на духовности без Бога. Эта эпоха тоже характерна своей волей и, по своему, стремлением к преображению мира. Означает ли крах советской



системы, что путь преобразования мира на основе коммунистических идей был ложным, ведущим к тупику, очередным путем, который ведет к нивелировке и культуре, и человека, а, в конечном счете, к гибели самого образа человека? Или, неверная практическая реализация самих идей, привела к дискредитации данного пути? Как это происходит в настоящее время с религиозным преобразованием мира, когда религиозная духовность находится в подчиненном положении к религиозному культу, когда политизация религии, противостояние религиозных конфессий начинают дестабилизировать самое духовное состояние человечества.

Тюркскую культуру также всегда отличало стремление к жизни как преодолению цивилизации. Предпочтение духовного и жизненного над культурой и цивилизацией обеспечивалось преданием, которое всегда было сильно в сознании тюркских народов. Следование традициям и обычаям, своим духовным истокам как родникам вечной жизни, пусть и не давали расцвета утонченной культуры и цивилизации с их философскими системами, рациональной наукой и техницизмом. Но именно это способствовало сохранению гармонии с миром, развитию поэтического и музыкального отношения к миру, сохранению духовности как основы бытия человека. Слово, музыка и духовность сохраняли единство Человека и Жизни, Человека и Природы, человека и Мира. Если принять, что именно изменение отношения к природе диктует изменения в культуре и цивилизации человечества, то именно у тюркских народов доминантами были сохранение единства с природой, стремление достичь с ней гармонии.

Западноевропейская цивилизация, наверное, и сохраняет свою высокую культуру и способность высокой и утонченной философской рефлексии, потому что имеет возможность, «разгребая исторические завалы своего прошлого» приобщиться к своим жизненным и культурным истокам своего дохристианского далекого прошлого, истокам, которые во многом были едиными для всего человечества.

Китайская и индийская культура буквально в течение одного столетия бурными темпами начали проходить этап цивилизации, но опять же, благодаря преданиям и высокой традиционности, реализации своей воли к жизни, сохранению своего традиционного мировосприятия и мироощущения, продолжают сохранять свое уникальное культурное лицо, и занимают достойное место в палитре картины мира. Говоря о Японии или странах Юго-Восточной Азии, нужно отметить, что именно культурные традиции и духовность, позволяют преодолеть всю парадоксальность и болезненность прохождения цивилизационного периода.

Исламский мир разнообразный в своем этнокультурном наполнении, также старается проходить цивилизационный период не только в рамках

преданий и культурных традиций, но в большей степени через религиозное преобразование действительности, в том числе и культурной, и цивилизационной.

Африканский мир, несмотря на мощь центроостремительных сил цивилизации, также пытается сохранить свои исконные традиции и культуру, пусть для другого мира в какой-то степени экзотические, но свои. Да и остальному миру необходимо понимание, что это не только культура африканская, а наша общечеловеческая, и от того насколько мы ее сохраним, зависит и сохранение общей культуры.

Если брать цивилизацию и вестернизацию в их негативе, как отбрасывание и гибель культуры, преданий и традиций, то они наиболее характерны современной американской цивилизации. Не имея собственных культурных истоков и традиций, основанная на разрушении индейской культуры и эксплуатации негров, она является чисто рациональной и механистической, проповедующей волю к власти и силе. Американская цивилизация и есть лицо «машинной цивилизации», как ее рисует Н. Бердяев.

Итак, исходя из того, что Время едино, что настоящее аккумулирует прошлое и будущее, что будущее «временится» из прошлого, основываясь на вышеизложенных идеях, рассмотрим истоки и генезис тюркской культуры.

Конечно же, дело периодизации истории человечества или любой культуры дело «неблагодарное». Какие бы мы ни брали критерии, сама жизнь намного богаче, нами смоделированной, умозрительной *псевдореальности*. Каждый исследователь субъективно будет находить свои отличительные признаки каждой эпохи, свои критерии по которым он будет строить периодизацию. Чтобы мы ни говорили, но *историческая наука вещь субъективная*. Не только историю творят люди, но историю и «пишут» отдельные люди, со своими чувствами и эмоциями, предубеждениями и пристрастиями, со своим ограниченным багажом знаний, и, наконец, со своей определенной целью.

Существует множество вариантов периодизации истории человечества, разных по своему целеполаганию, содержанию и форме. Наиболее стереотипным является формационный подход. Но он и является формационным, потому что раскрывает социально-экономический аспект хода истории и имеет право быть. Другой периодизацией является выделение наиболее длительных периодов в истории человечества, которые дают лишь общую картину качественного изменения человечества, например, «дикость – варварство – цивилизация» или бердяевская – «варварство – культура – цивилизация – религиозное преобразование».

Календари, которые используются человечеством, являются тоже своего рода формами периодизации истории. Наиболее часто история делится на периоды согласно религиозной истории. Например, в основе библейского летоисчисления лежит основное понятие эры от Сотворения мира, которых насчитывается более 200. Среди них наиболее известны: антиохийская, которая относит Сотворение мира к 1 сентября 5969 года до н.э., александрийская эра – 29 августа 5493 года до н.э., византийская – 1 сентября 5509 года до н.э.. Иногда в религии используют такое деление как: «до рождества Христова и после рождества Христова», «джахилия и Ислам». По еврейскому календарю, счет по которому ведется от Сотворения мира, мы живем в 5766 году. По мусульманскому календарю идет 1426 год Хиджры; в буддийском летоисчислении идет 2548 год от окончания земной жизни Будды. [3, 57] По восточному китайскому календарю мы живем сейчас в 4027 году, при этом китайская специфика периодизации заключается в соотношении исторической периодизации со временем царствования той или иной династии. По древнетюркскому календарю Мушел сейчас идет 4642 год. Интересным, но в то же время фантастическим для современного рационального ума является деление истории на периоды – юги в индийской традиции.

Наиболее приемлемым на наш взгляд является хронологическая периодизация истории человечества, которая учитывает радикальные качественные изменения в культуре человечества. Эти изменения, происходящие не только в социально-экономической сфере деятельности человека, но и главное в духовной сфере являются как бы вехами в единой истории человечества. Они в определенной степени кардинально изменяют жизнь человека. Конечно же, при этом во временном аспекте мы не должны привязываться к истории отдельных религий (как это происходит в настоящее время, когда григорианский календарь ведет отсчет от рождества Христова или мусульманский календарь - от хиджры). Наиболее объективным является учет протекания естественного природного астрономического времени.

Например, К. Ясперс делит историю человечества на три периода: доистория – история – мировая история. Схематически единый мир человечества он рисует как движение от единых истоков человечества к доистории, от нее к великим культурам древности, затем через осевое время к мировой истории.

Наша задача и проще, и сложнее. Проще, когда мы говорим об отдельной культуре, сложнее - вписать ее в ткани общечеловеческой истории, и, при этом, главная наша задача – просмотреть генезис и трансформацию тенгрианства в историческом ракурсе.

На наш взгляд, периодизацию истории (истории культуры) можно начать с климатического катаклизма, который признается наукой, и,

который имел место на земле 11000 – 9000 тысяч лет тому назад. Кстати, и библейские эры от Сотворения мира по времени совпадают с данным периодом развития Земли. Собственно это время можно взять за исходный путь периодизации. Человек привязан к природе, географическим и климатическим условиям. Изменения в природе, автоматически ведут к качественному изменению жизни людей. Это аксиома.

То, что было в истории культуры человечества до этого времени, можно назвать доисторией (пользуясь терминологией Ясперса), которую можно охарактеризовать одним словом Тайна. Именно там лежат общие истоки человечества, которые, к сожалению, в истине мы не можем познать. Что бы ни говорили о том периоде, это не может быть ни доказано, ни опровергнуто, мы можем лишь строить различные научные гипотезы, или же, умозрительные исторические конструкции типа эзотерических.

В подтверждение нашей позиции, можно привести мнение К. Ясперса, который, говоря об истоках человечества, пишет: «Вероятно, их следует искать где-то в доистории в Средней Азии. Основываясь на таких общих истоках, параллельное развитие можно было бы, вероятно, объяснить родственностью. Однако эта идея до сих пор не может быть верифицирована. Она вызывает большие сомнения, так как исходит из общего происхождения столь различных народов, как китайцы, индоевропейцы и семиты, появление которых, при таком толковании, должно было бы относиться ко времени, отстающему от известного начала их истории на несколько тысячелетий; в биологическом измерении – это весьма небольшой отрезок времени, вряд ли достаточный для образования глубоких расовых отличий». [4, 46]

Что же касается, времени после природной катастрофы, когда в Центральной Азии возникли великие пустыни Средней Азии, Казахстана и Восточного Туркестана, когда великие озера Центральной Азии: Каспий, Арал, Балхаш, Иссык-куль. Лобнор и другие начали мелеть, когда стал более суровым климат Сибири, собственно и начинается история тюркской культуры. И начинается она с великого переселения кочевых народов Центральной Азии. Как красноречиво пишет Ясперс (основываясь на концепте-гипотезе А. Вебера): «Вторжение кочевых народов из Центральной Азии, достигших Китая. Индии и стран Запада (у них великие культуры древности заимствовали использование лошади), имело, как уже было сказано, аналогичные последствия во всех трех областях: имея лошадей, эти кочевые народы познали даль мира. Они завоевали государства великих культур древности. Опасные предприятия и катастрофы помогли им понять хрупкость бытия; в качестве господствующей расы они привнесли в мир героическое и трагическое сознание, которое нашло свое отражение в эпосе. Этот поворот истории

был произведен индоевропейскими народами-завоевателями. В конце третьего тысячелетия они достигли Европы и Средиземноморья. Новый великий прорыв они совершили около 1200 г. до н.э., когда достигли Ирана и Индии. В конце второго тысячелетия кочевые народы появились в Китае. До этого времени на территории от Китая до Европы, существовали уходящие в глубину времен древние культуры, характеризуемые частично как матриархальные; это либо культуры оседлых скотоводов, либо проживающих в полной замкнутости народов, которые заселяли культурный пояс от Китая до Европы. История превращается в борьбу между этими двумя силами – культурой матриархата, древней стабильной, связанной, не пробудившейся, и новой динамичной, освобождающей, осознанной в своих тенденциях культурой кочевых народов». [4, 46]

***Этот период и является первым периодом развития тюркской культуры: 6-1 тыс. л. до н.э.- культура прототюркских арийских племен.***

Рассмотрим теперь тенгрианство на данном этапе развития тюркской культуры, для чего определимся в вопросе возникновения и развития религии, соотношения религиозного мировоззрения и мировоззрения в целом. Существуют различные точки зрения.

Есть мнение, что в начале истории человечества существовала безрелигиозная эпоха, человек в своем мировоззрении не предполагал существование сверхъестественных сил, Бога. Другая точка зрения, – что религиозность, а с ним и религиозное мировоззрение присуще человеку от «рождения». Человек по своей природе религиозен. Существует также концепт так называемой прамоотеистической религии, согласно, которой человечество на заре своей истории имела целостные представления о Едином Начале, Абсолюте.

Классическое понимание, сложившееся в философии, данного вопроса заключается в плавном переходе от мифологического мировоззрения к религиозному. Именно мифологическое восприятие мира приводит человека к религиозной абстракции.

При этом существуют различные концепции возникновения религии: собственно теологические, когда религия объясняет самое себя, философские, социологические, этнологические, биологические, психологические и другие. В целом эти концепции можно разделить на две группы, которые, в свою очередь, распадаются на множество других.

Первая группа включает в себя подходы, основывающиеся на индивидуально-психологических корнях возникновения религии. В сфере эмоционально-психологического человеку приходится решать вопросы двойственности существования. С одной стороны, он часть природы, его неотъемлемая часть, а, с другой стороны, разум возвышает его над природой, теряется чувство целостности и единства, которое он

постоянно стремится преодолеть, в попытке решить противоречия своего существования. Проблемы единства и противоположности, страха и надежды, как одних из основных психических состояний; жажда жизни и сознание смерти; тайна смерти как субъективно-психологической драмы находятся постоянно в его метущемся сознании. Он постоянно находится в водовороте таких глубинных психических состояний как любовь и ненависть, совесть и стыд, долг и желание. Конечность своего бытия приходит к противоречию с чувством бесконечности, которым обладает человек и он пытается преодолеть эту конечность. Может быть, отчасти, решение этих вопросов и приводит к возникновению религиозности.

Наряду с этим, концептуальным в таком подходе является то, что, по Л.Фейербаху, «тайна религии есть, в конце концов, лишь тайна сочетания сознания с бессознательным, воли с произвольным в одном и том же существе». Стремление понять и объяснить неосознанные и произвольные проявления человеческой психики, перевести их из области бессознательного (подсознательного) в область сознания, преодолеть чувство «зависимости», все это заставляет человека идти в сторону «теоретизирования» на абстрактном уровне. Что и создает пространство, в котором в случае мистификации, преобладания иллюзорного восприятия может возникнуть религиозность.

Вторая группа исходит из предположения о возникновении религии под воздействием условий жизни, определенных психических состояний, благоприятствующих восприятию явлений окружающей среды как вмешательства иных сил. То есть, сама окружающая среда тоже может создавать условия для возникновения религиозных верований.

Эволюционная теория считает, что религия происходит из прошлого и является «пережитком» ранней стадии развития человеческого общества. Рационализация человеческого окружения делает религиозную веру ненужной. По своей сути данная теория, являясь в некоторой степени диалектической, тем не менее, страдает линейным пониманием процесса и не учитывает многофакторности религиозности. Заключение о том, что большинство мировых культур сохраняют иррациональные «пережитки», в то время, как только светские общества достигают просвещения, не выдерживает критики со стороны исторических реалий.

Сторонники социального функционализма считают, что религия появилась в ответ на потребности социальной системы. Социальное равновесие требует, чтобы части культуры поддерживали друг друга. Религия как одна из этих частей, имеет несколько функций. Во-первых, религия поддерживает стабильность, усиливая традиционность и «консервативные» ценности. Религия функционирует для того, чтобы дать возможность людям через религиозные институты, ритуалы, молитвы и т.п. решать задачи, стоящие перед ними, что, в конечном счете, должно

вести к благосостоянию общества. Религия, в данном случае, выступает как регулирующий механизм общества для повышения авторитета власти и иллюзорного восполнения действительности, в основе которого стремление уменьшить страх и затушевать практическое бессилие людей, их неспособность подчинить своему контролю объективные условия жизни. Но такая теория не может ответить на вопросы: почему именно религия используется для усиления власти, а не другие интеллекции? Почему религия часто противостоит обществу, усиливает страх и неуверенность, ведет к деградации личности и часто ставит личность вне общества? С другой стороны, религия может выступать и как прогрессивное, революционное явление, что имеет историческое подтверждение. На стадии возникновения и становления, христианство выступало в противовес иудейским законам, и для того времени было прогрессивным. На заре своего появления буддизм, будучи морально-этическим учением, противостоял догматам брахманизма и кастовости индийского общества.

Если данные подходы как-то признают де-факто религию и пытаются найти корни ее возникновения, то постмодернизм отрицает не только всякую идеологию, религию, но и современную рациональную науку. В этом подходе религия и наука имеют общие корни, одни источники, которые заключены в силе интеллекта человека. Обладая более сильным интеллектом, часть людей – элита - манипулирует сознанием остальных, пользуясь идеологией, она лишает людей их голоса. Постмодернизм считает, что религия, наряду с идеологией, современной рациональной наукой, деструктивна для культуры. Элита, ученые контролируют идеологические и религиозные проявления, воруют «души» людей для достижения своих целей. Современную науку и религию постмодернизм объявляет «приемными детьми империализма» и пытается создать новую «культурную терапию», которая способствовала бы сохранению индивидуальности человека, давала бы возможность «услышать голоса людей».

Теория «культурной экологии» с середины XX века стала доминирующей антропологической теорией на западе, объясняющей все культурные черты как приспособление к экологическому контексту. Культура приспособливает свои верования и ритуалы к экологической «нише», в которой она находится. Например, еврейская религия отражала переход от кочевнического образа жизни к сельскому хозяйству, западное христианство с конца средних веков было приспособлением к расширяющейся экономической системе, ислам выступил как объединяющий фактор бедуинских племен.

Теория «культурной экологии», как видим, основывается на понимании экологии культуры и этноэкологии как системы отношений человека с природой и народа с другими народами.

Таким образом, существует множество подходов и направлений в изучении возникновения религии. Каждая в отдельности, имея определенную долю истинности, является самоценным для изучения вопроса, но в то же время они страдают односторонностью и фрагментарностью, «вырыванием» отдельных элементов сложного, многогранного феномена каковым является религия, потерей целостности. Такой феномен как религия требует комплексного, системного подхода, рассмотрения его в целостности и многофакторности.

Социально-экономические предпосылки, объективные условия существования индивида и общества, окружающая среда человека являются необходимыми условиями возникновения и развития религиозности, а индивидуально-психологические корни - достаточными условиями. Такое моделирование, применение закона «необходимого и достаточного» позволяет подойти к явлению в его целостности, неразрывности его частей. Это же моделирование предполагает пространство, в котором протекает данное явление, а также определенность его состояния, направление изменения или трансформации. Таким пространством может быть культура (материальная, духовная, психологическая), а определенность состояния, направление изменения, трансформацию обеспечивает исторический подход к изучению корней возникновения и развития религии.

Проблема возникновения и развития религии связана с анализом древних религиозных представлений, культов, их роли в сложении религиозных систем. Освещение этих вопросов требует рассмотрения таких исходных понятий, как религия и религиозность, их соотношений.

Религиозность, как проявление духовно-материальной культуры, скорее можно отнести к индивидуально-психологической сфере. Она неразрывно связана с верой, и в определенной степени сама вера является основанием религиозности, которую можно отнести к сфере психической, чувственной, конечно же, обуславливающейся внешними по отношению к внутреннему миру человека социальными образованиями. Религия также является проявлением духовно-материальной культуры, но ближе к социальным условиям и лежит в сфере социально-духовной организации. Религия выступает уже своего рода организацией различных духовных, психологических проявлений и является, как уже отмечалось, определенным социальным механизмом, инструментом организации человеческого сообщества, будь то род, племя или государство.

Требует прояснения и термин «верования», в основе которого лежит также вера. Сущность веры в верованиях не только в признании, что Бог



существует, в вере в сверхъестественное, а уверенность в том, что этот мир существует для человека, в примирении с окружающим, в преодолении отчуждения, как с природой, так и с окружающими людьми. Вера способствует ориентации в сложном окружающем мире, включая в себя как сознательное, так и бессознательное, рациональное и иррациональное и выступает как примиряющее начало. Таким образом, верование, как духовное образование, субъектом которого является отдельный человек или группа людей, направлено как во внешний, так и во внутренний мир и является организацией упорядочения отношений с окружающим миром, с окружающими людьми и с самим собой.

Следуя законам целостности, единства части и целого, единичного и общего, нельзя разбивать верования древних на бесконечные культы и обряды: культ солнца, культ неба, астральные культы, культ воды, культ огня, культ коня, культ камней и т.п. или культ предков, погребальные культы, промысловые культы, аграрные культы, культы вождей и т.п. Объектом верования выступает весь мир, распадающийся на составные части, и само верование носит целостный характер, объединяющее отдельные части различных культов. И целесообразнее систематизировать культы, сохраняя терминологию религиозных обрядов.

Анимизм, фетишизм, магия и тотемизм часто представляются в религиоведческой литературе как ранние формы религии. Подробно анализирует эти понятия известный религиовед С.А.Токарев. Полностью можно согласиться с его мнением о том, что анимизм, фетишизм, магия и тотемизм не являются отдельными формами религии. [5]

Анимистические представления лежат в основе практически всех религий и древности, и современности. Анимистические представления, то есть вера в души и духов, являются «неотделимой составной частью всякой религии, в особенности наиболее сложных и развитых религий». В некоторой степени спорное утверждение выдвигает Д.П.Шантепи: «анимизм есть скорее некоторого рода философское учение, чем религиозная форма». [6, 23] В близком родстве с анимизмом находится фетишизм. Чаще всего фетиш определяется как материальная вещь: какой-нибудь камень, предмет, который является объектом поклонения. Но такой подход страдает чрезмерным формализмом, прямолинейностью, «высокомерием» по отношению к сознанию первобытного человека. Фетиш, являясь посредником между окружающим миром и человеком в пространстве его восприятия этого мира, через наделение некоторых предметов какими-то сверхъестественными свойствами, которое проходит в духовной, индивидуально-психологической сфере. И в таком понимании, конечно же, не может быть отдельной формой религии, а напротив, является составной частью любой религии. Для убедительности можно привести примеры даже из христианства или ислама. Различные

мощи, нательные кресты, Кааба в некоторой степени тоже фетиши, средства, через которые человек теснее сближается с Богом и в котором заключены божественные силы. Идолы, амулеты - это тоже своего рода фетиши, только лишь получившие обработку человеческими руками.

Следующее понятие - магия. Магия, подобно анимизму, есть лишь общее, в определенной степени абстрактное обозначение весьма разнообразных обрядов и представлений. Эти обряды и представления различаются не только по степени сложности, но и по происхождению. Обряды лечебной магии, даже скорее знахарство явно связаны своими корнями с народной медициной, обряды промысловой магии - с техникой охотничьего промысла, знанием повадок и психологии животных, различные гадания - со знанием психологии человека, многочисленными наблюдениями за связями человека и природы. В целом магия, чародейство, гадание, ясновидение в своей основе имеют стремление разрешения непонятных проблем, возникающих перед человеком, определения перспективы, а, следовательно, лежит в области желания, которое является реализацией своего рода внутренней потребности, лежащей в области индивидуально-психологического.

Непосредственно связан с ранними формами религии тотемизм. Практически во всей религиоведческой литературе тотемизм рассматривается как форма религии. Под этим понятием обычно принято понимать веру в сверхъестественное родство, якобы существующее между определенной группой людей и определенным видом материальных предметов, чаще всего животных, реже растений. Тотемизм, по заключению С.А.Токарева, «есть не что иное, как религия раннеродового общества...». [5] Люди данного рода считают себя связанными каким-то особым родством с тотемом; его почитают как святое (животное, дерево), считают «отцом», иногда даже считается, что данный род произошел от тотема. Все это выражается в запрете убивать тотемическое животное, употреблять его в пищу и т.п. В данном случае религиозность человека направлена на объект природы, который в его представлении, чувственном восприятии природы, являясь частью этой природы, олицетворяет силу, красоту, способность ее удовлетворить не только материальные, но и духовные, эстетические потребности.

Так, в литературе постоянно воспроизводится ошибочное понимание, когда говорят, что тотемом тюркских народов является волк. Скорее волк для тюрков это символ «Природы-охранительницы». Для тюрков волк выступал как «Уран», как символ силы, свободы духа, суровости и справедливости природы. Это своего рода эстетизация отношений внутри природы, между человеком и самой природой. Упрощенное понимание тотемизма, как только формы религии не корректно, по меньшей мере. Если отбросить различные интеллектуальные построения, обоснования, а

посмотреть в суть вопроса, то современная наука также выводит человека из природы (дарвинизм) разница лишь в том, что выбрать за тотем.

Поэтому тотемизм, по нашему мнению, не отдельная форма религии, а составная часть религиозной системы. В таком аспекте тотемизм присущ религиозности человека, и не только ей, но и вообще духовно-психологическому восприятию природы практически на всех этапах развития духовной культуры человечества. В его основе лежит чувство природы человека, естественное погружение его в природу. Таким образом, анимизм, магия, фетишизм, тотемизм - суть характерные признаки любой религиозной системы, ее составные элементы, но никак не формы религии.

Такой подход позволяет снять такую сложную проблему, как вопрос о том, какие формы религии возникли раньше, какие позже, избавляет от линейности и механистичности рассмотрения вопроса возникновения и развития религии.

Аналогично представляется и вопрос мировоззрения. Что является первичным: мифологическое или религиозное мировоззрение, научно-практическое или мифорелигиозное, рациональное или иррациональное? Разрешение этих вопросов с позиции рациональности вытекает, скорее всего, из механистического понимания самого человека. Это похоже на то, что мы могли бы поставить вопросы: что раньше возникло в человеке сердце или разум, чувства или интеллект, и теоретизировать до бесконечности, решая эти вопросы. Это продиктовано именно механическим, а не органическим и гармоническим пониманием самого человека. Пасуя перед сложностью понимания сущности и природы человека, перед Тайной Человека, мы трусливо начинаем на поверхности «раздергивать» сущностное единство человека. Такое механическое расщепление человека - это миф рационального сознания, отчужденного от самой целостности человека. Человек изначально внутренне един, он един и с природой, и в своих отношениях с ней. То, что первобытному человеку присуще только религиозное или мифологическое сознание, а современному человеку - только рациональное и научное – это тоже миф нашего современного рационализованного сознания.

Поэтому, на наш взгляд, вопрос нужно ставить таким образом, что человек изначально обладает целостным открытым мировоззрением, в своем роде универсальным мировоззрением. В зависимости от рода деятельности, человек проявляет разные стороны своего мировоззрения; или - бесконечный в своем многообразии мир, воздействуя на человека, формирует все многообразие его внутреннего мира; или - все многообразие мира отражается как многообразие самого внутреннего мира человека. В таком контексте постановки проблемы, наиболее приемлемым является понимание человека, обладающего именно открытым

мировоззрением, включающим и мифологические, и религиозные, и научно-практические его аспекты.

Именно таким открытым мировоззрением выступило на первом этапе для древних тюрков тенгрианство. Его отличал активный динамизм, проявившийся в освоении жизненного пространства. Освоение ареальных пространств, domestикация животных (прежде всего лошади), хозяйственная деятельность, осознание своего единства с природой (знания астрономии, собственной физиологии, жизненных и природных ритмов и циклов) требовали динамичного развития научно-практического аспекта тенгрианства. Как единое, вместе с этим, в сфере духовного шло динамичное мифопоэтическое и религиозное освоение мира, своих отношений с ним.

Отражая все естество жизни, жизнь как вечное и постоянное рождение нового, первая абстракция в мифопоэтическом восприятии и объяснении мира, которая зародилась в душе и разуме человека, наверное, было понимание им бесконечности и могущества Неба и пронзительной близости Земли. Как пишет Э. Шюре: ««Небо – Мой Отец, он зачал меня. Все небесное население – семья моя. Моя Мать – великая земля. Самая возвышенная часть ее поверхности – лоно ее; там отец оплодотворяет недра той, которая одновременно и супруга и дочь его». Вот что четыре или пять тысяч лет назад пел ведический поэт перед жертвенником, на котором пылал огонь из сжигаемых сухих трав. Глубочайшей интуицией, величавым сознанием дышат эти странные слова. В них тайна двойного происхождения человечества. Предшествует земле и превосходит землю божественный тип человека; его душа – небесного происхождения. Но тело его происходит из земных элементов, оплодотворенных космической сущностью. Объятия Урана и великой Матери означают на языке Мистерий – сонм душ или духовных Молад, которые появляются, чтобы оплодотворить земные зародыши; они – организующие начала, без которых материя оставалась бы бездейственной и распадающейся массой. Наиболее возвышенной частью земной поверхности, которую ведический поэт называет ее лоном, являются континенты и горы, колыбели человеческих рас. Что же касается Неба, Варуна (Уран греков), оно являет собой невидимый сверхфизический строй, вечный и разумный, и оно обнимает собой всю бесконечность Пространства и Времени». [7, 19]

В таком контексте именно тенгрианство как открытое мировоззрение, в основе которого лежит глубокое осознание духовного начала, бесконечности Неба и связи с ним человека явило первую прамонотеистическую форму религиозного мировоззрения. Дьяус, Дингир, Тянь – разноразличное понимание одного и того же «Қөк» - Небесного (космического) духовного начала человека.

Но жизнь человека – это рождение и смерть, смена поколений. Отец и мать как начало жизни, общий предок как начало рода и самого человека. Почитание родителей и семейная жизнь как сущностное бытие человека, рождало в его сознании абстрагирование и обожествление отца и матери, а родовая жизнь – общего предка.

Близость рождала Любовь, которая и явилась началом нравственности. Любовь и совесть, рождаемые межчеловеческими отношениями были альфой и омегой нравственного наполнения человеческой жизни. Естественно возникал культ предков, который постепенно органично входил в ткань почитания Неба и Земли. Небо как проявление отцовского и сыновнего чувства, Земля – материнского и дочернего.

Но человек в своем стремлении к целостности и единству в понимании своего бытия абстрагировался и поднялся до осознания Единого Начала – Тенгри. *Триада – Небо как высшее отцовское духовное начало, Земля – как материнство и любовь, культ предков как нравственное начало бытия и есть Тенгри* в его понимании на ранней стадии культуры человечества.

Иногда можно в литературе встретить, что первыми были религии - солнцепоклонничество или лунопоклонничество, или же, что именно культ предков был самой первой формой религиозного мировоззрения. На наш взгляд, эти формы проявления религиозного мировоззрения были производными от осознания Единого безличного Начала, они входили в тенгрианство как открытое мировоззрение, были его аспектами.

Если повернуть знаменитые слова И. Канта: «Две вещи вызывают трепет в моей душе – звездное небо над головой и нравственный закон внутри меня» в глубь истории, в глубь нашего сознания, то именно они и явились началом религиозности, духовного осознания бытия, осознания бытия как имеющего Единое начало.

***2 период развития тюркской культуры можно определить по времени в 8-3 века до н.э. и назвать культурой Турана.***

На этом этапе происходило дальнейшее разделение единой центральноазиатской культуры. Происходило становление иранской, индийской и тюркской культур как самостоятельных культур со своей спецификой и особенностями. Имея единые корни, Авестийская и Ведийская мировоззренческие системы, как уже отмечалось, испытали на себе воздействие местных, автохтонных культур и все больше стали отличаться друг от друга. Тенгрианство как собственно мировоззренческая система древней центральноазиатской культуры стала локализоваться в тюркском мире. Носителями этой культуры стали центральноазиатские арийские племена, которые остались в пределах тюркского мира, на просторах от Европы до Китая. На этом этапе развития тюркской культуры

в литературе обычно принято говорить о саках, скифах, тохарах, юэчжах, усунях, массагетах. Можно высказать предположение, что это разные названия именно тех племен, которые были сформированы прототюркскими племенами, обладавшими сложной по своему составу культурой. Действительно, многие исследователи сейчас отождествляют юэчжей и тохаров, тохаров и саков, юэчжей и саков, саков и скифов, саков и массагетов, юэчжей и усуней. Все больше ученых, занимающихся вопросами тюркологии, отказываются от версии иранского происхождения этих племенных объединений. Этому можно привести различные подтверждения и в исторической литературе. Так, в древнеперсидских документах есть упоминание о победе Дария над «саками в остроконечных шапках». Говоря о скифах, можно привести исторические данные греческих авторов, которые дает А.М.Лесков в своей книге «Курганы: находки, проблемы». [8, 76] Прежде всего сведения историка IV столетия до н.э. Эфора. Описывая землю, он представлял ее как своего рода четырехугольник, каждая сторона которого связана с одним из наиболее известных народов: северные области заселены скифами, южные - эфиопами, западные - кельтами, восточные - индами. По сведениям Геродота, скифы пришли из Азии, из-за реки Аракс (выдвигаются различные гипотезы, какая же река скрывается под этим названием у греческих авторов, одни считают, что это Идиль или Яик, другие - Амударья или Сырдарья), вытеснили из причерноморских степей киммерийцев и создали здесь свое государство. По сведениям Геродота, «... скифы занимались земледелием», но есть и восточные скифы, которые «ничего не сеют», а ведут кочевой образ жизни. И еще важное, на наш взгляд, сведение заключается в том, что Геродот говорит о золоте скифов, хотя он констатирует, что «не знает, откуда добывается это золото». Хотя с древности путь, пролегающий от Минусинской котловины через Алтай, лесостепную полосу Северного Казахстана, Южный Урал в Европу – Конный Путь называли еще «Алтын жол» (Золотой Путь). Он связывал древнейшие очаги центральноазиатской культуры и являлся важной торговой артерией до становления Шелкового Пути.

Аналогичные сведения имеются у Страбона, Диодора Сицилийского и других древнегреческих авторов. В пользу скифо-сакского единства также свидетельствуют приведенные Б.А. Литвинским еще одни слова Геродота о том, что «... персы называют всех скифов саками». [9, 54] Литвинский также пишет о гипотезе, имеющей языковое подтверждение и в меньшей степени антропологическое, отождествляющей усуней и тохаров, тохаров и юэчжей. Так, Кумараджива переводил на китайский язык санскритский этноним «тохары» как юэчжи.

Такие же мотивы звучат в «Элегии на смерть Алп Эр Тонга», приведенной М.Кашгари в своем «Диване». Алп Эр Тонга (герой муж-

леопард) известным историком Т.Алмасом отождествляется с Афрасиябом. Он пишет: « ... упоминаемый в иранских и тюркских мифах Афрасияб жил в VII в. до н.э. и был знаменитым героем, наши предки звали его Алп Эр Тонгом. Он был знаменитым каганом Сакской империи (тюркской - Н.Г.), протянувшейся от Средней Азии до Черного моря и созданной в VIII в. до н.э. Эту империю иранцы называли Тураном. Это государство просуществовало с VIII по II вв. до н.э. Сведения о кагане Турана Алп Эр Тонге упоминаются впервые в священной книге огнепоклонников Авесте, где он называется царем Турана Афрасиябом»:

Алп эр Туң өлдиму  
Яман дуня қалдиму  
Пәләк өчини алдиму  
Әнди жүрәк жиртилуր ...  
Әл беридәк һувлашти  
Жиртип яқа жиғлашти  
Көзләр яшқа каплинур ...  
Бәгләр етини һарғузди  
Қайғу уларни турғузди  
Мәңзи, йүзи сарғайди  
Сүртүлгәндәк зәпираң ...

[10, 35]

Перевод:

Неужели умер Алп Эр Тонга  
А скверный (злой) мир остался?  
Не отомстило ли (ему) время (судьба)?  
Теперь разрывается сердце ...  
Мужи воют, как волки  
Крича, они разрывают ворота  
Их голоса звенят, как у поющих.  
Они рыдают, и глаза их застилаются слезами ...  
Беки загнали своих коней.  
Горе их изнурило  
Лица их пожелтели,  
Словно их натерли шафраном. (перевод авт.)

Это время названо К. Ясперсом осевым. Его можно считать коллективным архетипом общечеловеческого сознания, «припоминанием» своей далекой истории, могущества и величия культурных прародителей, которые представляли собой единый народ, происходила дальнейшая дифференциация культур.

Возникновение в это время целого ряда философских, религиозных и морально-этических систем в разных культурах, положило начало современной истории человечества, которая приняла новые для себя формы существования. Эти системы явились промежуточно-временным осмыслением человечеством своего существования и определения дальнейших ориентиров и тенденций в своем Бытии, своего рода переломным моментом на Пути человечества. И здесь, разные культуры в силу уже накопившихся различий между народами, дали свои специфические «рекомендации» к дальнейшему следованию по Пути жизни человечества.

Древнегреческие философы, создав основы классической философской системы, определили дальнейшее развитие философии и науки, рациональные параметры Бытия самого человека и общества, рационализированное знание стало альфой и омегой человечества. Натурфилософия Древней Греции в своих попытках познать первоначала мира, построения картины мира, невольно противопоставила человека природе, придя к идее Макрокосма и Микрокосма, тем самым, положив начало, отчуждению человека от природы.

Сократ, борясь против этого отчуждения, обратил человека к самому себе, поставив задачу совершенствования человека через самопознание, используя внутренние резервы собственно человеческой нравственности.

Платон, один из «Посвященных», вдохнул в человека божественность, дух. Учение о душе, единстве индивидуальной и мировой души, явилось попыткой соединить отдельного человека в Единое с природой и Мировой душой, поставив цель перед человеком - стремление к Высшему Благу. Вместе с тем, Платон жестко привязал человека к социальной организации, обрекая его на вечную зависимость от душевных аффектов и социальной иерархичности человеческого общества.

Философская система Аристотеля, в своем рационализме отвергла романтику и естественность целостного мифологического восприятия мира, божественную и духовную сущность человека, низвергнув его до «разумного животного», и вместе со стремлением познать причину и устройство мира, все это ввергло человечество в безудержное стремление подчинить себе природу как средство существования человека – «Номо ratio», не просто человека разумного, но человека рационализованного. И, по сути, этот ориентир положил начало эры цивилизационного удовлетворения человеческих потребностей.

В Китае мудрецы провозгласили нравственно-этическое учение - религию меры, суть которой заключалась в попытке, не отрицая прежнюю природную естественность и объективность Космоса, что не отрицало традицию, ввести новые мировоззренческие ориентиры. Они были направлены на мировоззренческое, нравственно-этическое



определение социального организма и человека в нем как субъекта-винтика. Используя мировоззренческие основания: культ предков, почитание родителей и старших, следование традициям, при переходе от родового сознания к государственности, был осуществлен мировоззренческий переход к жесткой социальной ориентированности человека. Человек оказался в рамках иерархизованности общества, венцом которой являлся император - Сын Неба, подчинения социальным доктринам, которые определяли человека как «винтика» общества. При этом произошло «перевертывание», когда социальные доктрины, по сути, определяли Космос, Объективность, хотя казалось, именно, они санкционировались объективным Космосом, как естественный Дао - предопределенный социальный Путь человека. Таким образом, происходило «насильственное» ввержение сущности человека в антагонистическую сущность социальной организации, человек становился жестко детерминированным социальным организмом, он становился «Номо socio».

Одной из попыток разорвать круг социального детерминизма было морально-этическое учение принца Гаутамы, направленное против кастовости брахманизма. Каждый человек в своей индивидуальности, следуя Восьмеричному пути, мог достигнуть совершенства, буддовости, войти в Нирвану. Продолжая идеи индуизма, развивая их, буддизм пришел к идее возможности разрыва не только социального детерминизма, но и Колеса Жизни. Это был вызов, брошенный человеком Миру, Космосу, Природе. Человек не просто тварь, он всемогущ в проявлении своей внутренней энергии. Обладание буддовостью – это обладание божественностью, высшим духовным началом, это победа над Миром и Собой. Ошибочно полагают те, кто считает буддизм учением смиренности и скептицизма, недеяния. В буддизме как духовном учении сосредоточен духовный порыв человечества против материального и социального детерминизма, показан путь духовного возвышения над миром. И даже знаменитое молчание Будды - это символ духовного превосходства человека над материальностью мира.

Учение Зардушты становится, по сути, государственной идеологией Ирана, религией. Идея вечной дуальности мира и человека облекаются в философско-религиозные формы, признание естества жизни и смерти, добра и зла, принимают мировоззренческие формы, которые уже в свою очередь начинают диктовать отношение человека к миру и жизни.

В осевое время кристаллизуется идея профетизма. В сознании человека происходит определенный поворот в отношении к Абсолюту. Чувство бессилия перед Бесконечностью и Тайной Начала вместе с дальнейшей рационализацией мышления приводит к понятию Бога Творца. Человек снимает вопрос Начала и Конца. Этот вопрос переводится из

мифологического пространства в пространство религиозного. Неспособность и невозможность решить вопросы Бесконечности и Начала, приводят человека к идее творения и конца света, как к точкам отсчета, которые позволяют рационализировать и осознать свое бытие. Пророки Палестины начинают свою деятельность по институционализации единобожия и божественных законов как норм и правил общежития людей. Единый Бог Яхве и заповеди уже начинают определять жизнь и судьбу человека.

Тенгрианство на этом этапе в большей степени продолжает оставаться открытым мировоззрением, выполняющим как мировоззренческие, духовные, так и религиозные функции. Тенгрианство естественно следуя дальнейшей консолидации людей в государственных формах, становится идеологической основой Туранской империи. Но вместе с тем, наряду с пониманием Тенгри как Абсолюта и Безличного начала, как целостности Человека и Жизни начинает доминировать понимание Тенгри как Творца, который отвечает за жизнь и смерть человека, дарует власть каганам, распределяет время и «күт». Тенгрианство как открытое мировоззрение оформляет свои религиозные проявления в деятельности «священнослужителей», которые занимают подчиненное положение в государственной и общественной иерархии.

***3 период тюркской культуры можно определить с 3 в. до н.э. по 5 в. н.э. и назвать культура гуннской эпохи.***

Выделение именно этого этапа как самостоятельного в тюркской культуре является условным. Это продиктовано одной из древнейших и важных традиций тюркской культуры – разделение на два крыла. Исконно в тюркской культуре, исходя из горизонтального деления пространства на Север – светлую часть мира, Юг – темную часть мира, запад – мир мертвых, захода Солнца и Восток – священную сторону восхода Солнца, тюрки делились на Запад - «Батыс» и Восток - «Шәрк», на правое-«Оң» и левое - «Сол».

Когда на западе тюркская культура была представлена культурой Турана, то на востоке она была представлена – культурой гуннов. Некоторые исследователи даже считают именно гуннов (сюнну, хунну) одними из самых древних арийских племен Центральной Азии и участвовавших в сложении всех тюркских народов. Именно они в древности населяли бассейн реки Орхон («ар-хун» - солнцеликая), предгорья Алтая и Тенгри тага. Уже в начале 2 тысячелетия до н.э. они имели свое государство, но наибольшего расцвета они достигли в III-II вв. до н.э., когда гунны стали главной силой в тюркской конфедерации племенных государств, взяли верховную власть и создали обширную империю от берегов Тихого океана до Европы. Если у основания этой

империи стоял Батур Тенгрикут (сын Тумен хана - Моде хан), то в зените славы во главе гуннской империи стоял Аттила.

В мировой истории это время расцвета и заката великих империй. Империя Александра Македонского, Империя Сасанидов, Римская империя, империя Туран, Гуннская империя. Через идею империи человечество попыталось реализовать идею единства рода человеческого, сближения культур и народов, но она не смогла стать консолидирующим началом. В основе всех этих империй лежала единая религия как идеологическая основа.

Тенгрианство в это время не только служит мировоззренческой основой тюркской культуры, идеологическим основанием гуннской империи, но и активно начинает взаимодействовать с другими религиозными системами. Тенгрианство непосредственно воздействует на древнетибетскую религию бон, которая многие положения заимствовала из тенгрианства. Митраизм - культ солнца, присутствующий в тенгрианстве выходит далеко за пределы тюркского мира и встречается и в иранской, греческой и римской мифологии.

Именно через тенгрианство буддизм получает свое второе дыхание и в форме махаяны получает широкое распространение в Центральной Азии. Такие памятники древнетюркской письменности как «Майтрисмит», «Легенда о принце и тигрице», «Алтун ярук» (Золотой блеск) показывают взаимное влияние тенгрианства и буддизма. В отличие от хинаяны, махаяна больше соответствовала мировоззрению тюркских народов, так как в ней преобладало жизнеутверждающее начало. Буддизм был распространен в основном среди городского населения, и его последователи были в основном сосредоточены в монастырях. В своей массе тюркские народы не могли принять всех догматов буддизма в силу специфики артефактов и социофактов своей культуры, которые диктовали постоянную борьбу за расширение жизненного пространства, постоянное движение, их психологии было присуще активное жизненное начало.

Буддизм, возникнув в 6 веке до н.э. в северной Индии во времена империи Маурьев (230-185 гг. до н.э.), стал государственной религией именно при правлении царя Ашоки (273-237 гг. до н.э.). После этого он стал распространять буддизм в Центральной Азии. Во время расцвета Кушанского ханства (50 г. до н.э.-420 г. н.э.), когда буддизм, не принятый последователями брахманизма и индуизма, был вытеснен из Индии, император Канишка 2 (75-125 гг. н.э.) начал покровительствовать сторонникам буддизма и стал его распространять в Центральной Азии. В это время буддизм получил распространение в Средней Азии, Семиречье и Восточном Туркестане. По некоторым историческим сведениям Канишка 2 собрав служителей буддизма прибыл в Хотан. Начиная с I

века по VI век, буддизм получил наибольшее влияние в Семиречье, Кашгаре, Хотане, Турфане и Куче. Несмотря на то, что буддизм наиболее был распространен в Хотане, именно Куча стала впоследствии второй родиной буддизма, где были сооружены сотни буддистских монастырей, в которых были десятки тысяч монахов. Т. Алмас приводит сведения из книги «Буддизм на Западе» японского историка Юши Ляв: «Причина расцвета и усиления влияния буддизма в Куче, объясняется, с одной стороны, географическим положением самой Кучи, с другой стороны, что там, были превосходно знающие буддизм священники-проповедники, а, с третьей стороны, - то, что хан поддерживал монахов-проповедников.... Когда он (Кумараджива) вернулся, хан Кучи Бег поехал ему навстречу в Чон Аксу. Он изготовил трон из золота в форме тигра и просил воссесть на этот трон Кумарадживу». [10, 14]

То есть, именно тюркская культура в лице культуры Кушанской империи, которая включала в себя восточнотуркестанские княжества, способствовала распространению буддизма на Запад и Восток. Кумараджива выходец из Кучи был одним из «Четырех Солнц» буддизма, который перевел многие буддийские книги на китайский язык и стал одним из проповедников буддизма в Китае. При этом, хотя и принято говорить о распространении махаяны в Центральной Азии, сам Кумараджива владел основами и хинаяны, и махаяны.

Манихейство, являясь одной из дуалистических религий мира, синтезом ранних идей христианства, буддизма и в большей степени зерванизма, митраизма и зороастризма, также было распространено среди тюркских народов в основном в крупных городах и, как отмечают многие исследователи, было религией знати. В своей религиозной сути манихейство также не противоречило основным положениям религии тюркских народов и находило определенную поддержку. Манихейская триада «Отец величия – Бог, Высшая Сущность, Мать Жизни и Первочеловек» и учение о Свете, признание Солнца и Луны добрыми сущностями, триадическая формула времени – прошлое, настоящее и будущее, зодиакальная астрология – все эти моменты манихейства были близки и понятны последователям тенгрианства. Но все же манихейство, как и буддизм не могли получить широкого распространения среди простого народа.

Христианство в Центральной Азии было распространено в форме несторианства также в силу того, что не противоречило основному положению тенгрианства - вере в Единое Начало. Несторианство, распространяемое миссионерами, также имело своих последователей в основном среди городского населения и сосредоточено было в городах, лежащих на Шелковом Пути.

В том, что тенгрианство, на самой ранней стадии своего возникновения (4-3 тыс.л. до н.э.), оказало влияние практически на все мировоззренческие системы, в виду переселения больших масс кочевых народов из Центральной Азии в другие регионы, не вызывает сомнений. Это подтверждается многими параллелями в религиозных идеях, возникших потом культур древности. Осевое время явилось новым осознанием человечеством своего бытия и подготовкой к религиозному преображению мира. Семитский дух в своем религиозном порыве в течение одного тысячелетия родил три религии: иудаизм, христианство и ислам. В какой-то степени это явилось результатом кристаллизации идеи Абсолюта, с другой стороны – это было осознание необходимости упорядочения человеческого бытия, исходя из более высшей, отвлеченной идеи. В чем, наверное, и заключается провиденциальность человечества. Хаос человеческого бытия должен был быть приведен в порядок религиозными идеями. Что впоследствии и было сделано иудаизмом и христианством, буддизмом и исламом. Но здесь человечество теряло спонтанность жизни, открытость своего бытия миру. Человечество теряло свободу, свободу духа, свободу жизни. Жизнь оказалась в подчиненном положении к идее.

И именно, в этот период гунны еще раз пытались привнести в мир идею свободы духа, свободы проявления полноты жизни. *Человек не может и не должен связывать себя только религиозными идеями, ценность человеческой жизни выше ценности любой отвлеченной, абстрактной идеи.* Тенгрианство это открытое мировоззрение, которое не имеет религиозных догматов, сковывающих человеческий дух, ни религиозных культов, сковывающих человеческую жизнь. Открытость и давала свободу религиозного вероисповедания и, в то же время, высокую терпимость к любым другим религиозным идеям. Если человек или народ вставали на тот или иной религиозный путь, это считалось правом и проявлением их свободы жизни. Во время гуннского господства в мире тенгрианство не навязывалось ни одному народу. Традиционность самого мышления тюрков, высокое почитание предков и преданий, вызывало такое же уважительное отношение к традициям и обычаям других народов, их религиозным идеям. Тюрки несли народам свое особое понимание религиозности, они несли универсальные идеи тенгрианства.

***4 период тюркской культуры – 6-8 в. н.э. можно назвать культурой тюркских каганатов.***

Эта эпоха одновременно и расцвета и упадка тюркской культуры. Она явилась эпохой аккумуляции и консервации идей и достижений тюркской культуры. Многочисленные материальные и письменные памятники той эпохи являются посланием потомкам о былом величии и могуществе тюркских каганатов. Это время, когда тюркские народы в

своей открытости еще раз связали Запад и Восток, дали возможность мирного сосуществования разных мировоззренческих и религиозных идей. Это время когда Великий Шелковый Путь дал возможность мирному расцвету международной торговли, ремеслам, искусству. Тюркская культура еще давала возможность осознания единства человечества. В тюркских каганатах спокойно уживались христиане и буддисты, манихеи и зороастрийцы. Эту возможность давала открытость тенгрианства, его высокая терпимость и универсальность.

Но центробежные силы взяли верх и тюркский мир начал разделяться. Он стал тяготиться своего единства. В начале традиционно на западное и восточное крыло, а затем и на отдельные каганаты. От Европы до Китая стали образовываться самостоятельные государственные объединения, которые, в силу воздействия на них соседних культур, стали принимать свои специфические культурные формы и которые впоследствии явились основой уже этнического самосознания отдельных тюркских народов. Нужно отметить, что в тюркской истории часто именно государственность предшествовала этническому объединению.

Несмотря на многообразие религиозных идей, которые присутствовали в тюркских каганатах, духовной основой каганатов оставалось тенгрианство. Как показывают древнетюркские письменные памятники вера в Тенгри, Священную Родину (Йер-Су) и почитание предков оставались доминантами в сознании тюркских народов. В радости и беде они всегда чувствовали покровительство Тенгри и Родной Земли.

***5 период – тюркской культуры – это 9-11 века - культура караханидов.***

В дальнейшем тенгрианство, с распадом тюркских каганатов и образованием Караханидского государства, принятием ислама государственной религией, было вытеснено на периферию тюркского мира. Сама тюркская культура начала делиться на исламскую и тенгрианскую. Махмуд Кашгари в своем словаре с позиции ислама называет тенгрианцев кафирами. В это же время происходили и войны в тюркской среде, но уже не за верховную власть в каганате, а на религиозной почве. Тенгрианство не просто начинает вытесняться на периферию, но и начинает в определенной степени деградировать и постепенно предстает уже в форме религии камов. На периферии тюркского мира тенгрианство приходит в соприкосновение с культурой тунгусо-маньчжурских племен, которые к этому времени начинают усиливаться. И естественно происходит взаимовлияние тенгрианства и шаманизма. В тенгрианстве алтайских и сибирских тюркских народов начинают появляться элементы шаманизма.

Обратимся еще раз к ошибочному стереотипу, когда древнетюркскую религию в целом и на отдельных этапах ее развития

определяют как шаманизм. В религиоведении нет четкого определения самого шаманизма. Преобладающей, является точка зрения, когда шаманизм рассматривается как одна из ранних форм религии, в основе которой лежат анимистические представления человека и особый тип религиозной практики. Другая точка зрения заключается в том, что шаманизм вообще не является формой религии, а всего лишь элементом, составной частью любой религиозной системы: «Действительно, за исключением психотехники в шаманизме нет ничего уникального, ибо все космополитические и космографические идеи и представления, используемые или утилизируемые шаманизмом (тройственное деление мира, образ мировой оси и т.п.), существовали и до него и помимо него. И глубоко прав М. Элиаде, считающий особенностью шаманизма именно, то что он сделал эти представления содержанием индивидуального религиозного опыта, а точнее, смоделировал его форму по образцу общепринятых космологических представлений, используя их для описания своего сугубо личного опыта глубинных переживаний». [11, 88] В обоих случаях при этом, центральной фигурой является шаман, который способен общаться с духами и душами, путешествовать в иных мирах, воскрешать мертвых и т.п. И в этом смысле, человеку дается сила владеть и руководить духами и душами. При этом отмечается, что шаманом не может быть нормальный человек, качествами шамана может обладать только человек психически аномальный и шаманство передается по наследству. Одним из веских оснований наличия у древних тюрков шаманизма, послужило для русских и европейских исследователей, как раз наличие отдельных элементов шаманизма у алтайских и южносибирских тюркских народов в период колонизации Царской Россией Сибири. Можно предположить, что тенгрианство с его мировоззренческими идеями на почве тунгусо-маньчжурской культуре и дало форму дальневосточного шаманизма, а с вытеснением тенгрианства исламом, он получил распространение в трансформированном виде и у тюркских народов Алтая и Южной Сибири.

Еще один стереотип, который сложился в религиоведческой литературе, это обозначение понятием язычества всех религиозных идей отличных от иудео-христианско-исламской концепции Единого Бога Творца. Поверхностное и во многом высокомерно-снисходительное отношение «цивилизованной Европы» к «варварам» и ислама к «инаковерующим» предполагало превосходство семитской религиозной традиции перед религиозными формами, существовавшими в центральноазиатском регионе. Под язычеством понимались и понимаются, в обобщении, все религиозные формы, хотя при более пристальном изучении, можно их дифференцировать.

Прежде всего, в этом регионе уже наличествовал центральноазиатский буддизм в форме махаяны, который можно характеризовать как синтез буддийских и местных верований, продолжались традиции тибетской религии бон, шаманизм, который является также синтезом тюрко-монгольской и тунгусо-маньчжурской религиозных культур.

Но, в этот период нарастает влияние мусульманства как новой идеологической базы тюркской культуры, хотя тенгрианство продолжает существовать как собственно тюркская религиозная традиция, адаптируясь к единобожию ислама..

### ***6 период: 12-13 века - культура тюрко-монгольской эпохи Чингисхана.***

Данный этап тюркской культуры является одним из самых неоднозначных и трагичных в своей истории. Тюркская культура, переняв определенные ценности и традиции мусульманства в лице арабской и персидской культур, адаптировавшись и приняв ислам как монотеистическую религию, столкнулась с новой пассионарной силой – монголами. Трагичность заключается в том, что разрушительное монгольское нашествие на долгое время привело в упадок тюркскую культуру, а разделение тюркского мира между потомками Чингиз хана, способствовало дальнейшей дифференциации культур и разделению тюркских народов.

Неоднозначность заключается в том, что монгольская культура многое заимствовала из тюркской культуры: тенгрианство как религиозную систему, уйгурскую письменность, ясса Чингиз хана была продолжением государственных и правовых норм тюркских каганатов. И военные походы монголов осуществлялись в основном тюркскими воинами. Поэтому и сложился миф «татаро-монгольского нашествия на Русь», хотя первый удар приняли на себя именно тюркские народы. Неоднозначность и глубина данной эпохи заключается и в том, что тюркская тенгриано-мусульманская культура сумела ассимилировать монгольскую культуру.

Как пишет исследователь тюркской культуры и истории Рахманалиев Рустан: «Долговечность империи чингизидов можно обусловить фундаментом, на котором она была построена. Чингизхан возвысил древнюю монгольскую империю, «вечную» империю степей с центром в Орхоне, существующую со времен старого Хсюнгну (от авт.: он имеет в виду империю сунну), которую гунны в свое время передали жуань-жуаням и эфталитам, жуань-жуани – ту-чиям (от автора племенному объединению ту-кю – тюркам), ту-чуи – уйгурам, и которая к моменту рождения Чингисхана перешла под власть кераитов. У нее была прочная основа – основа степей, этнический и социальный каркас – тюрко-



монгольское кочевничество; оно зиждется только на законах природы, согласно которым скотовод ищет корм для себя и своего скота и покоряет оседлых земледельцев». [12, 7]

Хотя, исследователь и следует стереотипу отождествлению тюркской и монгольской культур, и представлению тюркской культуры, как только кочевнической, он прав в одном, что монголы лишь продолжили традицию тюркских империй и воспользовались культурой тюрков, в том числе и военной. Но монголы Чингисхана – «потрясателя вселенной» в конце своей эпопеи оказались на грани растворения в тюркской культуре. И только, союз монгольских правителей с тибетскими буддийскими монахами, привел к дифференциации из центральноазиатской культуры собственно монгольской культуры. Ламаизм, возникший в результате этого союза, привел к отчуждению монголов и от тенгрианства, и от ислама. Это в какой-то степени способствовало сохранению монгольского этноса от полной ассимиляции в тюркской среде, как с ними произошло в Китае.

То, что монголы переняли у тюрков и исповедовали тенгрианство, говорят исторические факты, которые дошли до нас в письменных источниках.

Так мыслитель средневековья, хивинский хан Абулгази Бахадур в своем труде «Родословная тюрков» пишет:

«Чингиз-хан весною отправился в свой юрт. Переходя по областям и укрепленным местечкам, он поставил правителей и даруг. Перешел через реку Аму, вступил в Бухару. Здесь с ним соединились царевичи и нойяны, которых он посылал на сторону.

Завоеватель страны Чингиз-хан послал от себя к жителям Бухары человека с приказом: «пришлите ко мне кого-нибудь из ученых мулл; я хочу кое о чем спросить его». Бухарцы послали к нему кадия, по имени Эшрефа, и одного ваиза (проповедника). Чингиз-хан спросил их: «Что значит ваше имя мусульмане?» Они отвечали: слово мусульмане значит: рабы Божии. Господь Един; он ни с чем не имеет сходства, не имеет вида. Чингиз-хан сказал: «и я знаю, что Бог един». Они дальше говорили: - Был пророк-посланник Божий; Всевышний Господь присылал его для того, чтобы рабам своим дать повеления и запрещения. – Чингиз-хан одобрил и эти слова. Потом говорили они: каждодневно совершая пятивременную молитву, мы тем совершаем наше служение Богу. – Это он также похвалил. – В продолжение одиннадцати месяцев мы едим, когда только хотим; но в один месяц мы не вкушаем пищу днем, а едим только ночью. И это он почел хорошим. Потом они говорили: есть город Мекка: туда мы ходим, если позволят силы, на поклонение Богу. Чингиз-хан не одобрил этого, и сказал: «Весь мир есть обитель Бога: зачем ходить для этого в одно только место.» [13, 115]

Следуя традиции открытости и терпимости тенгрианства в эту эпоху, в тюрко-монгольской среде спокойно уживались представители ислама, христианства, манихейства и буддизма. Так, Гумилев, говоря о религии монголов, пишет следующее: «... в ставке Мунке хана мусульмане и христиане, объединившись на платформе единобожия, полемизировали с буддистами. Тогда высказал свою точку зрения и Мунке хан. Он сказал: «Мы, монголы, верим в Единого бога, который на небе, волю его мы узнаем через прорицателей». [14, 89]

Вся «Родословная тюрков» Абулгази является синкретом исламской коранической, тенгрианской и монгольской культур. Библейский миф о всемирном потопе и Ное, был интерпретирован им в традициях тюркской и монгольской культур. Родословную монголов и тюрков он вел от Ноя: «... Потом пророк Ной разослал по земле трех сынов своих, каждого в свою сторону: сына Хама послал в Индостан; сына Сима послал в землю Иран; сына Яфета послал в северную страну, и всем им сказал: кроме вас троих никого не осталось из потомков Адама; поэтому вы трое займете три страны света; когда размножатся ваши семейства, то каждый из вас заселит свою землю. Некоторые называют Яфета пророком, а другие говорят, что он не был пророк. Яфет, по распоряжению отца своего (с горы Джуди) перешел на берега Идиля и Яика, жил там двести пятьдесят лет и помер. У него было восемь сынов и потомство его многочисленно. Вот имена сынов его: Тюрк, Хазар, Саклаб, Русь, Минг, Чин, Кеймар, Тарих. Яфет, поставив на своем месте старшего сына Тюрка, сказал прочим сыновьям: Тюрка, вы признайте государем и повинуйтесь ему. Тюрка по преимуществу звали Яфетовичем. Он был человек образованный и умный. После отца своего, когда он обзирал земли, одна из них ему очень понравилась, и он в ней поселился; эту землю ныне называют Иссык-куль. Он выдумал строить увеселительные жилища. Некоторые из обычаев, существующих в Тюркском племени, хранятся с его времени». [13, 9]

Интересным является и мифологическое восприятие иерархии сынов Ноя: «У Нух пайгамбара было три сына Сам, Хам и Яфес, которые последовали за отцом по пути Бога. Когда в один из жарких дней Нух уснул в тени дерева, его платье было отвергнуто ветром, и проходившие сыновья увидели его нагим. Хам засмеялся и прошел мимо. Сам, выказав стыд и покорность, отвернулся. Яфес подошел к отцу и прикрыл платьем его наготу. Нух пайгамбар, узнав о произошедшем, сказал: «Яфес, быть твоим потомкам царями над всеми племенами и людьми. Сам, твоим потомкам быть пророками и святыми. А твоим потомкам, Хам, быть в услужении им...»».

Таким образом, несмотря на доминирование мусульманской идеологии на данном этапе тенгрианство сохраняла еще свои устойчивые позиции в тюркской культуре.

### ***7 период: 14-15 века - культура империи Тимура.***

Продолжая традиции тюркских каганатов, после того как империя Чингисхана была разделена на уделы между чингизидами, на ее фундаменте возникла новая империя – Империя Тимура, которого историки называют «последним великим императором степей», хотя этот эпитет условный, в том смысле, что под Степью можно понимать целостную культуру тюркских народов Центральной Азии от Европы до Китая. Величие этого периода заключается в том, что в короткие исторические сроки Тимуром были подчинены Кавказ, Иран, Сирия, Египет, Индия и создана империя с процветающей культурой и экономикой. Тимур имел прочные политические и экономические связи с христианской Европой: Францией, Испанией, Португалией, Англией и другими быстро прогрессирующими национальными государственными образованиями. Многие исследователи отмечают, что мусульманская империя Тимура широко поддерживала христианский мир и христианство как религию.

В основе государственного устройства империи Тимур положил Яссу Чингисхана, которая им в свою очередь она была заимствована в измененном виде у предыдущих тюркских каганов. Несмотря на всю свою направленность на ведение захватнических войн, она начиналась с главной и важной мировоззренческой ориентации, тимуровского уложения, которое сплачивало разнородные (по вере) тюркские народы и гласило: «1. Все пользуются свободой совести, исходя из единого Бога». [12, 6]

Это положение исходило из тенгрианства, было одной из его универсалий. Традиционная лояльность тюрков к другим религиям, выражалась не только в отношении к христианству. Тимур всячески поддерживал и суфийские братства. Некоторые исследователи даже относят его к тарике Накшбандия. Конечно же, необходимо отметить, что именно по приказу Тимура, был воздвигнут мавзолей Ахмеду Яссауи, как дань святому человеку, посвятившему свою жизнь служению Богу и людям.

Но этот период был и в высшей степени парадоксальным.

Парадоксальность данного периода тюркской культуры заключается в том, что на мировой арене за господство столкнулись две тюркские силы – тюрко-монгольская империя Тимура и Османская империя. Победив Баязеда, Тимур, по сути, спас Византию и Европу от полного турецкого порабощения. А, ослабив Золотую Орду, он дал возможность усиления Московии. Наконец, смерть Тимура помешала походу на Китай, что отдало Моголистан в долгую вассальную зависимость Китаю.

### ***8 период: 16-17 века культура тюркских ханств.***

После смерти Тимура начались междуусобные войны за власть среди его потомков, и тюркский мир окончательно стал идти к своему упадку.

Закончилась эпоха гегемонии тюркских империй. Континентальный мир начал отдавать господство океаническим цивилизациям, пришла эпоха морских держав. «Шелковый путь» как путь связующий народы и культуры, как символ могущества тюркских каганатов начал уступать свое место морским путям, «ветер дул в паруса» уже новых империй.

Тюркский мир распался на отдельные ханства, которые продолжили дифференциацию тюркской культуры и заложили основы этнического самоопределения современных тюркских народов, которые хорошо отражены в книге государственного деятеля того периода Мухаммеда Хайдара Дулати «Тарих-и Рашиди». [15]

Номинально в этот период все тюркские народы приняли ислам, за исключением периферии тюркской культуры. На востоке это были южносибирские тюркские народы, алтайцы, «желтые» уйгуры, которые сохраняли тенгрианство в его синкретическом виде. Во многом тенгрианство адаптировалось к местным культам и верованиям. На западе часть тюркских племен продолжала исповедывать иудаизм (хазары) и христианство (православие болгар).

Ислам стал официальной религией в средневековых ханствах тюркских народов. Но, ислам не был принят до конца как единственная религия с ее догматами и культом. Посещение мечети и пятикратная молитва оставались условными для простого народа. Ислам сосредоточен был в основном в городах, среди торговцев и ремесленников. В большинстве своем народ, хотя и причислял себя к исламу, в своей обрядовой жизни он следовал и мусульманству, и тенгрианству.

Ярким примером тюркской традиции терпимости и лояльности в религии, может служить пример великого Акбара, внука основателя Империи Моголов Бабура.

Хотя как точно отмечает Б. Гаскойн «Право Бабура на признание его восточным завоевателем не нуждается в особом подтверждении: по линии отца он происходил от Тимура, по линии матери – от Чингисхана. Из этих двоих Бабур больше гордился своим родством с Тимуром, которого считал тюрком. К этому времени слово «монгол» значило то же, что и «варвар», и применялось главным образом по отношению к представителям диких племен на севере и востоке Трансоксианы, которые все еще оставались кочевыми. По контрасту знатные представители высококультурных дворов, созданных наследниками Тимура на территориях современного Афганистана и Узбекистана, предпочитали себя именовать тюрками. Бабур, вероятно, был бы потрясен, если бы узнал, что основанная им в Индии династия, станет известна всему миру как Моголы – несколько видоизмененное слово «мугул», которым персы обозначали монголов». [16, 14]

Аналогично, можно сказать и о Моголистане.

Акбар, следуя тюркской архетипике сознания, в традициях тюркских каганов при своем дворе проводил диспуты между мусульманскими, суфийскими, христианскими, индуистскими и буддийскими знатоками. И следуя тенгрианской традиции, традиции яссы Тимура он пришел к вере, которую назвал «Дин аль Ллахи» - религия Единого Бога. Как пишет Б. Гаскойн с позиции европейского исследователя: «Дини Ллахи, новая вера Акбара, основанная на неопределенном и мистическом свободомыслии, не позволяла точно установить, где он сам проводит границу между земным и небесным. Новое летоисчисление (от авт.: вместо хиджры), установленное с момента восшествия Акбара на престол, получило наименование Божественной эры... Постепенный переход Акбара от ортодоксального ислама к его собственной достаточно туманной религии был, несомненно связан с его сознательными усилиями стать как бы символическим воплощением всех народов, населявших его империю». [16, 127-128]

В собственно тюркской среде, в этот период универсальные основы тенгрианства сохранялись не только на уровне культурно-обрядовой жизни, они передавались изустно от поколения к поколению. Тенгрианство сохранялось в народном эпосе, в творчестве народных сказителей, акынов, жырау, как память предков:

Однажды поклонялся Огуз каган в одном месте Тенгри.  
Стало темно. С неба упал небесный луч.  
Был он светлее солнца и более блестящий, чем луна.  
Направился к нему Огуз каган и увидел, что  
посередине этого луча находится дева.  
Она сидела одна. Прекрасная была дева.  
На голове ее была огненная, светящаяся родинка,  
подобная Полярной звезде.  
Дева была так красива: если смеется, Небесный Тенгри смеется,  
если плачет Небесный Тенгри плачет.

[17, 22]

Атағы зор, даңқы зор,  
Аруағы күшті, теңсіздер,  
Аузына жанды каратқан,  
Алып қып тәңір жаратқан,  
Адамзатты сымбатты  
Күдіреті күшті, қуатты  
Аты Манас – арыстан...

[18, 62]

Күннен елші келеді,

Күміс ашашып келеді (бырғы-кұбыр),  
Айдан елші келеді,  
Алтын шашып келеді.

[19, 177]

Мир – это благоухающий сад,  
А существа, живущие там,  
Подобны растениям и цветам.  
Одни тот сад засоряют собою,  
Другие растут, восхищая красою.  
Разные краски и уют  
Саду растения те придают.  
То, что Смертью мы зовем,  
Прозвища злые кому даем, -  
Вечности нетленный закон,  
Мир от гнилья очищает он,  
От больных и увядших трав  
Навсегда очищает он,  
Освежает он жизни сад.  
Не желайте же вечными быть,  
Из родника Живого испить!  
То, что на земле остается,  
Чем все лучшее создается,  
Сада краса и благоухание –  
Это добро и благодеяние.  
В огне не сгорит – благодеяние,  
В воде не утонет – благодеяние,  
До неба возвысится – благодеяние,  
Останется в памяти – благодеяние,  
Оно – голова всех дел,  
Для всех живущих на свете людей  
Пребудет как мира высший удел...

[20, 323]

***9 период: начало 18 - начало 20 веков, период «мункарраз» - «зависимого» развития (колонизация Царской Россией, Китаем, Англией)***

С развитием капиталистических отношений на авансцену мировой истории выходит новый феномен – европейский империализм. На место империям, как государственному объединению разных народов, где преследовалась идея равенства и справедливости, основанная на естественных началах человеческого общежития, приходит империализм в

форме колониального подчинения завоеванных народов. Неравенство государственное и политическое порождает сознание неравенства культур и религий. Сами культура и религия становятся средством достижения определенных политических целей. Возникает новое содержание элиты, которое приходит на смену аристократизму. Возникают политические и экономические элиты, которые думают не о народе, а о своих интересах, государи уже не думают о справедливом правлении, а выполняют волю этих элит. Линейное понимание истории, идея прогресса, удовлетворение интересов и потребностей превалирует над духовным, нравственным и религиозным началом. Мир погружается в совершенное новое для себя состояние - достижение прогресса по пути материальной цивилизации. И, казалось бы, культура, духовность, религиозность должны были бы смягчить всю жесткость и жестокость капиталистических отношений. Но этого не произошло. Культуры стали уничтожать культуры, религии стали бороться против религий. «Война всех против всех» - одна из страшных черт данной эпохи. Самоценность культуры и религиозной идеи, отбрасываются как не соответствующие прагматическому мышлению данной эпохи.

Не избежала такого колониального давления и тюркская культура. Тюркский массив был разделен на сферы влияния, а тюркская культура пришла в упадок и вошла в состояние полной стагнации.

Тенгрианство было предано полному забвению, и даже сами тюркские народы стали постепенно забывать свои духовные основы. На наш взгляд, избежать полной гибели тюркской культуре удалось за счет высокой традиционности родового мышления, культу семьи, и таким духовным концептам, как вера в аруахов, уважение и подчинение старейшинам (аксакалам и биям), внутренней ретрансляции культуры и духовных ценностей.

Все силы и жизненная энергия уходили на самосохранение. Этот период ознаменован многочисленными антиколониальными восстаниями и народно-освободительными войнами, которые, с одной стороны, приносили кровь и гибель людей, с другой стороны поддерживали дух свободы и стремления к независимости.

### ***10 период – советский период развития тюркской культуры.***

Этот период является неоднозначным в истории тюркской культуры.

С одной стороны, советская власть, провозгласив свободу и равенство, дала возможность в новых условиях и новых формах воспрянуть тюркской культуре. Тюркские народы в дружной семье народов осваивали новые формы культуры, социальности, участвовали в экономических и политических реформах коммунистического строительства, в Великой Отечественной войне. Развивалась наука, национальная культура, образование. В социально-экономической,

политической и культурной сферах тюркские народы вместе с другими народами Советской страны достигли определенных высот. Коммунистическая мораль и дух коллективизма, как продолжение общечеловеческих ценностей, отвечали тюркскому сознанию и были ретранслированы как национальные духовные ценности.

С другой стороны, именно советский период принес ряд негативных моментов для тюркской культуры. Прежде всего на заре Советской власти, следуя праву народов на самоопределение была создана в составе РСФСР Туркестанская АССР, которая была социалистической по форме, но ничем не отличалась от Бухарской и Хорезмской Народных Советских республик. В резолюции 3-ей Краевой мусульманской конференции РКП (б) «Об автономии и консолидации Туркестана» подчеркивалось, что в «интересах интернационального объединения трудящихся и угнетенных народов, провести путем коммунистической агитации идею уничтожения стремления тюркских народностей делиться по существу и по названию на татар, киргизов, башкиров, узбеков и т.д., и составить отдельные мелкие республики, а объединить в целях сплоченности и привлечения других тюркских народностей, не входящих в состав РСФСР, вокруг Тюркской советской республики, а где невозможно этого добиться – объединения отдельных тюркских народностей между собою по своим территориальным положениям». [21, 13] То есть, первоначально советская власть поддержала традиции конфедеративности тюркских народов и единства культуры, которые строились на принципе многообразия в едином. При этом даже была в какой-то степени поддержана религиозная составляющая тюркской культуры, когда было создано Мусульманское бюро, где могли высказать свои чаяния верующие.

Но уже к 1924 году ситуация в корне изменилась. Это было продиктовано как внутренними противоречиями, но в большей степени изменением международной ситуации. В это время Кемаль Ататюрк, после краха Османской империи объявил о ликвидации халифата. «В условиях Турции, где националистические концепции «здорового тюркизма» были реализованы в форме идеологии государственной власти и организации общества на республиканской основе, были приняты меры по отделению религии от государства: упразднен султанат, а затем и халифат; закрыты религиозные школы, ордены дервишей; были приняты уголовный и гражданский кодексы на основе западной концепции права, ликвидирован институт «шейх-уль-исламат» и министерство Вакфов, создано Управление по делам религии; в специальной поправке 1928 года к Конституции закреплялось отделение церкви от государства, отменялось положение об исламе как о государственной религии. М. Кемаль (1881-1936 гг.) – вождь национально-освободительной революции в Турции в 1917-1923 годах – постоянно указывал на неприемлемость османизма,



пантюркизма и панисламизма. Важнейшими элементами антиимпериалистической концепции М. Кемаля являлись: антиимпериализм, национальный суверенитет, осуждение экономической политики монархов (султанов), отказ от пантюркизма и панисламизма, добрососедские отношения с СССР, реализация лозунга «Мир в отчизне, мир во всем мире»». [22, 13]

Идеологи от большевизма (и империалистический мир в целом), поняли, что в случае сохранения Туркестана, на мировой арене может вновь возникнуть союз тюркских народов, который окажется влиятельной силой в международных отношениях. Тогда мир еще помнил могущество тюркской конфедерации. Поэтому, большевистская идеология инспирировала «идеологическую борьбу против пантюркизма и панисламизма». Руководствуясь принципом «Чем откровеннее ложь, тем она быстрее достигает цели», интеллигенцию и многих руководителей Туркестана обвинили в пантюркизме и панисламизме. Что никак не соответствовало действительности. Построение Туркестана как Автономной Советской Социалистической республики интеллигенцией виделось именно на принципах национального суверенитета, отказа и от пантюркизма, и от панисламизма. Идеологической основой выступил джадидизм как идея обновления на пути интеграции в мировое сообщество по пути социального равенства, развития образования и культуры.

Но, Советская власть изменила свои же директивы и начала «топорное деление» Средней Азии. При этом сознательно или бессознательно границы были проведены без учета компактного расселения отдельных тюркских народов, а многие земли были совсем утеряны. Это деление было действительно «топорным» и закладывало на будущее моменты противоречия. Очень не хотелось бы выражаться в таких тонах, но в данном случае, поступили по старому как этот мир принципу: «разделяй и властвуй». И лишь глубокие традиции, единство генетическое и культурное, открытость характера, высокая жизненная мобильность позволили и позволяют тюркским народам избегать внутренних противоречий.

Другой очень болезненный момент, который нанес ощутимый вред тюркской культуре, – это то, что именно Советская власть дважды пошла на сознательное изменение в течение одного десятилетия письменности тюркских народов. В начале с арабской графики, которой тюрки пользовались в течение тысячелетия, перешли на латиницу, затем с латиницы на кириллицу. Это привело к культурному разлому, разрыву связи поколений: дети и внуки не могли прочитать и понять то, что написали их отцы и деды.

Наконец, бесконечные репрессии против интеллигенции, которые вместе с другими народами СССР, не избежали и тюркские народы.

Уничтожение интеллигенции – это уничтожение лучшего генофонда народа, это, в конце концов, уничтожение самой культуры. Но, Советская власть не ограничилась только физическим уничтожением интеллигенции, она принесла и миллионные жертвы народа во имя идеи «светлого будущего».

Неоднозначность данной эпохи, заключается и в том, что, несмотря на провал самого исторического эксперимента коммунистического строительства, народы, участвовавшие в нем, приобрели громадный жизненный и культурный опыт. В ходе этого эксперимента сознание людей трансформировалось и эти трансформации обогащали духовный опыт. Сознание неизбежности справедливого устройства жизни для всех людей, единства человечества в достижении высших целей (начальный этап), высокое сознание коллективизма и мужества (годы Великой Отечественной Войны), апеллирование к чувствам и сознанию людей в достижении благородных целей (оттепель и феномен «шестидесятников»), осознание необходимости дисциплины и порядка (брежневско-андроповские времена), осознание человеческого фактора, как одного из важных условий достижения целей, - все эти коллизии сознания народа, дали ему неоценимый культурно-цивилизационный исторический опыт.

Если говорить о религиозном сознании в этот период, то оно спокойно соседствовало с атеистическим. Более проявилось индифферентное отношение к религии. Религия плавно ушла в сферу культурно-обрядовой жизни, в том числе и ислам, и тенгрианство.

### ***II период: обретение независимости.***

Волею истории, стремление тюркских народов к свободе и суверенитету, дало государственную независимость многим тюркским народам Центральной Азии. Обретая независимость, мы сейчас говорим о возрождении национальной культуры. И это не просто декларация или дань моде. Это жизненная необходимость, в условиях продвижения к многополярному миру, войти в мировое культурное пространство, занять в нем достойное место. Тенгрианство как культурная память, как одна из составляющих тюркскую культуру, тоже требует своего осмысления, нового прочтения и понимания.

Из данного культурно-исторического экскурса можно определить следующие ориентиры:

1. Духовная культура тюркоязычных народов, как феномен мировой культуры, как ее составляющая, в своем развитии проходила периоды рождения и возрождения, расцвета и упадка. Следуя теории пассионарности, можно утверждать, что культура тюркских народов, в силу своей открытости и универсальности, всегда обладала внутренним потенциалом сохранения своей самобытности и адаптивного возрождения в новых цивилизационных условиях.

2. Тюркская культура являлась не только номадической, но была сложной и универсальной, включающей в себя традиции номадической (кочевнической), земледельческо-оазисной (оседлой), смешанной скотоводческо-земледельческой культур.
3. Тенгрианство как феномен тюркской культуры является открытым, динамичным мировоззрением, его традиционность проявляется в постоянной трансформации.
4. Тенгрианство в привычном понимании не является религией, а религиозной идеей, которая никогда не стремилась к собственному институированию, что диктовалось особенностями тюркского мировоззрения.
5. Тенгрианство как открытое мировоззрение имеет собственную мифологию, отражающую специфику мироотношения тюрков; натурфилософию как единство научно-познавательного (практического освоения мира), тюркскую фальсафу как восхождение к мудрости, являющуюся эпистемологическим основанием; метафизику, которая проявляется в традиционной трансцендентальности мировоззрения, стремлении к объективации и созерцательности, как проявление доминирования мудрости над философией.
6. Противопоставление культуры и жизни, цивилизации и жизни, приводит к определенному отчуждению человека от его жизненных, естественных оснований, поэтому тенгрианство как открытое мировоззрение является, по сути, этической философией жизни, основу которой составляет тюркская мировоззренческая доминанта - «адамгершілік», этика тенгрианства, как этика человеческого «Я» и межличностных отношений несет в себе традиционность тюркского мировоззрения, в центре которой находится Человек.
7. В тенгрианстве как открытом мировоззрении можно выделить собственную антропологию, в которой по содержанию преобладает этика как философия жизни.

Целостность человека проявляется в целостности его мировоззрения. Отношения мира и человека, человека и человека, человека и человечества должны быть пронизаны человеческим, как некой субстанцией бытия мира. «Материализация» этой субстанции происходит в мировоззрении, в понимании человеком мира и себя, через определенные символы, понятия и категории, наполненные смыслами человеческой жизни. Стремление к открытости мировоззрения – это естественное состояние человека, открытого миру и людям. Любая закрытая система взглядов и убеждений, догматизированная в своей закрытости и системности, когда эти взгляды, убеждения, представления претендуют на исключительность и доминирование, порождают отчуждение человека от человеческого и

приводят к мировоззренческой стагнации и профанации человеческого самосовершенствования, как одной из главных целей мироздания. В таком контексте *тенгрианство, исходя из выделенных положений, можно и нужно, рассматривать как открытое единое мировоззрение, органически отражающее единство мира и человека, единство их сущностных сил. Такое мировоззрение, включает в себя религиозные и мифологические воззрения, отраженные образы научной и практической деятельности человека, когнитивные образы его психической и интеллектуальной деятельности, метафизику феномена.* Рассматривая тенгрианство, как открытое мировоззрение, возможно раскрытие всех его аспектов в их единстве и многообразии, универсальности и уникальности. Наряду с ведической мировоззренческой системой, буддизмом, зороастризмом тенгрианство является открытым, постоянно развивающимся мировоззрением, включающим различные системы философских, мифологических, религиозных, социально-этических, психологических, научно-практических воззрений тюркской культуры.

Следуя такой методологии можно выделить следующие основные признаки и черты, определяющие тенгрианство, как открытое мировоззрение (не только религиозно-мифологические), соответствующую духовной культуре, менталитету тюркских народов:

- вера в Тенгри, как Бога («Алла», «Кудай»), но Бога находящегося не вне мира, не над ним, а присутствующего во всем, в том числе и в человеке, его душе;
- поклонение Природе как всеобщему, источнику жизни, Тенгри как гармонично единому «Человек-Дуние» («Каинат»);
- вера в жизненную силу – «кудрэтлик», как активному началу, присущему как общему «Человек-Дуние», так и самому человеку;
- поклонение душе умершего, душам предков – «аруахам», как духам-заступникам, вера в бессмертие души;
- почитание старейшин, старших и родителей, культ детей, вместе образующих духовную предметность, проявлением которой можно считать неразрывность поколений, трансляцию духовных ценностей;
- приоритет межличностных отношений, общения, связи между людьми, их общности;
- следование традициям культуры, сохранение обычаев, нравов, обрядности;
- соблюдение определенных правил поведения, порядка, приличия и иерархии;
- определенные рациональные научно-практические и мировоззренческие взгляды и представления о природных, общественных явлениях.

В таком понимании любая мировоззренческая система, в том числе и тенгрианство, направленная на познание сверхчувственных основ бытия и познания является метафизической по своей природе и целям. Но все же

метафизика в целом и метафизика тенгрианства требует более глубокого обоснования.

Ибн Сина в своей классификации наук, исходя из предмета науки, делит их на два вида: практические и теоретические. Далее, теоретические науки, в свою очередь, он делит на три вида: «первый называется высшей, или первичной, наукой, его называют также наукой о том, что лежит вне природы. Второй – средней наукой, математикой. Третий – наукой о природе, или низшей наукой» [23, 104] Таким образом, говоря о метафизике, он определяет ее как высшую науку: «Что касается науки, познающей характер вещей, которые необходимым образом не нуждаются в материи и движении (разум, бытие, единство, причинность, причинная обусловленность и тому подобное), причем некоторые из них никогда не могут быть связаны с материей, как разум и истина, о которых ты узнаешь ниже, а некоторые, возможно, соединяются с материей и движением, но это не вытекает с необходимостью из их природы, как, например, причинность, которая может быть в теле, а может быть и качеством разума, это наука называется «метафизикой»». [23, 105]

Аль-Фараби называет метафизику божественной наукой и делит ее на три подраздела: «Первый подраздел изучает существующие предметы и вещи, которые случаются с ними, поскольку они являются существующими предметами. Второй подраздел изучает основы доказательств теоретических частных наук, таких наук, каждая из которых обособляется для рассмотрения чего-либо особо сущего... Третий подраздел изучает существующие нематериальные предметы, которые не суть тела и телами не обладают. В начале он рассматривает, существуют ли они или нет, и доказывает, что они существуют. Затем разбирает, много ли их или нет, и показывает, что их много. Далее он изучает, имеют ли они конец или не имеют, и доказывает, что они его не имеют. Затем изучает, являются ли степени их совершенства одинаковыми или различными, и доказывает, что они отличаются в совершенстве. Далее доказывает, что в большинстве своем они восходят от несовершенного к совершенному, а Совершенное находится в конце этой иерархии, и совершеннее Его не может быть ничего, и ничто не может обладать той же степенью бытия. Оно не имеет ни равного себе, ни противоположного себе. Это Начало, прежде которого не может быть начала, ничего раньше и ничего древнее. Это сущность, которая абсолютно не может черпать свое бытие из чего-либо. Это Единый, он же Первый, он же самый древний, абсолютно единственный. Она (метафизика) объясняет, что все существующие предметы следуют за Ним в бытии. Он первый сущий, который сообщает всему, помимо себя, бытие. Он – Первый Единый, который сообщает всему, помимо себя, единство, он является той Истиной, которая сообщает всему истинному, помимо себя, истину. (Метафизика) объясняет, каким способом Он сообщает это. В нем абсолютно исключается множество с какой бы то ни было стороны. Он является самым Истинным, Единым по имени и смыслу. Сущим по имени и смыслу, Истиной по имени и смыслу, по сравнению со всем иным, о чем говорят, что оно единое, сущее

или истинное. Далее она (метафизика) разъясняет, что тот, кто обладает этими свойствами, в кого следует верить, есть Аллах (да будет Он прославлен и возвеличен! И да святятся имена Его!)». [24, 63-64]

Как видно из этих рассуждений ибн-Сины и аль-Фараби для них метафизика и наука о природе, и сверхприродная наука, и божественная наука (теология).

То есть, можно полностью согласиться с выводом Мортаза Моттохари, который, анализируя понимание метафизики от Аристотеля, восточного перипатетизма до европейской философии, пишет, что: «В последующие времена эта словесная и переводческая ошибка среди некоторых новых философов завершилась смысловой ошибкой. Большая группа европейских ученых слово «ма ба'д ат-таби' а» (то, что за физикой) считали равнозначным слову «ма вара ат-таби' а» (то, что вне природы) и предположили, что предмет этой науки суть явления, находящиеся вне природы. Между тем, как мы узнали, предмет этой науки охватывает и природу, и то, что вне природы, и, в конечном счете, все, что существует. Во всяком случае, эта группа ошибочно так определила эту науку: метафизика есть наука, которая изучает только Бога и абстрагированные от материи явления». [25, 16]

Одним из фундаментальных анализов метафизики современными философами является книга Хайдеггера «Кант и проблема метафизики», в которой он дал: «Рассмотрение идеи фундаментальной онтологии через истолкование *Критики чистого разума* как обоснования метафизики». [26, 3]

Отталкиваясь от традиционного понимания метафизики как науки, содержащей первоначально постигаемого в человеческом познании, и деления метафизики на «*metaphysica generalis*» - познание сущего в общем и «*metaphysica specialis*» - познание сущего в его регионах, синтезируя в их обусловленности онтическое и онтологическое познание, он дает обоснование метафизики с позиции экзистенциальной философии и приходит к важным выводам.

Во-первых, что «... онтологическое познание по праву называется познанием, коль оно может быть истинным. Оно же не только «имеет» истину – оно есть изначальная истина (которую Кант поэтому называет «трансцендентальной истиной»), чья сущность проясняется через трансцендентальный схематизм...

Онтологическое познание «образует» трансценденцию, каковое образование есть не что иное, как удерживание открытым горизонта, в котором заведомо становится видимым бытие сущего. Если истина значит «несокрытость нечто», тогда трансценденция – это изначальная истина. Но сама истина должна раздваиваться на раскрытость бытия и открытость сущего. Если онтологическое познание является раскрывающим горизонт, то его истина заключается именно в разрешении выступления сущего внутри горизонта. Кант говорит: онтологическое познание имеет лишь «эмпирическое применение», т.е. оно служит осуществлению возможным конечного познания как опыта себя выказывающего сущего.

Поэтому должно, по крайней мере, оставаться открытым, действительно ли это, всегда лишь онтологическое и никогда не онтическое, «творческое» познание подрывает конечность трансценденции, и не оно ли как раз погружает конечный субъект в его подлинную конечность.

Но согласно этому сущностному определению онтологического познания онтология есть не что иное, как эксплицитное раскрытие систематической целостности чистого познания, поскольку оно образует трансценденцию.

Однако Кант желает заменить «гордое имя онтологии» именем «трансцендентальной философии», имеющей с сущностным раскрытием трансценденции. И по праву, коль скоро название «онтология» понимается в смысле традиционной метафизики. Эта традиционная метафизика «притязает на способность давать синтетические априорные знания о вещах вообще». Она возносится до онтического познания a priori, подобающего лишь бесконечному существу». [26, 70-71]

Во-вторых, что «... проходя отдельные стадии кантовского обоснования, мы выяснили, что оно, в конце концов, приводит к трансцендентальной способности воображения как основе внутренней возможности онтологического синтеза, т.е. трансценденции». [26, 119]

В-третьих, раскрывая вопрос о бытии как пути к проблеме конечности человека и разумения бытия человека в его экзистенции, он приходит к выводу, что «Если человек является человеком лишь на основе его способа существования, тогда вопрос о том, что более изначально, чем человек, принципиально не может быть антропологическим. Ведь любая антропология, также и философская, уже предполагает человека как человека, проблема обоснования метафизики находит свой исток в вопросе о способе существования человека, т.е. в вопросе о сокровенном основании, о разумении бытия как сущностно экзистентной конечности. Этот вопрос о Dasein спрашивает, какова сущность так определяемого сущего (здесь-бытие не есть нечто из «сущего» в онтическом смысле). Поскольку его сущность заключается в экзистенции, вопрос о сущности Dasein экзистенциален. На любой вопрос о бытии сущего и, тем более, вопрос о бытии того сущего, чьему бытийному составу свойственна конечность как разумения бытия, является метафизикой». [26, 133]

В этих философских контекстах как раз и разворачивается метафизика тенгрианства.

Прежде всего, тенгрианство как открытое мировоззрение может быть определено как онтологическая форма познания, в котором онтологическому познанию как раз и предшествует онтическое, обеспечивающее ему не только «творческое», но в большей степени постоянную открытость, «раздвижение» горизонта. В тенгрианстве преобладают созерцание и мудрость как формы познания бытия. Мудрость это есть отношение к жизни, смерти, вечности и конечности, к бытию в целом. Метафизика тенгрианства и заключается в его онтичности, в познании Тенгри как сущего.

Во-вторых, именно, трансцендентальное воображение дает возможность онтического познания Тенгри и оставаться тенгрианству всегда открытым. Способность воображения обеспечивает развертывание онтического познания как движение от Истины и к Истине. По сути вся жизнь в тюркской культуре строится на воображении. Предельными проявлениями, когда воображение создает культурные формы, например, могут служить айтыс или наречение именем ребенка, творчество акынов и жырау. В своей деятельности человек всегда пытается подняться над эмпирикой своей жизни, трансцендировать над жизнью. Если птицы умеют летать, то человек в своем творческом воображении способен на трансценденцию духа, на полет духа над обыденностью жизни. Мы больше чувствуем и воображаем, чем логически и рассудочно думаем.

Наконец, в-третьих, тенгрианство в своей метафизической сути объемлет человеческое. Одно из главных понятий-концептов тенгрианства – это «адамҕершілік».

Обычно этот концепт воспринимается как аксиологический, раскрывающий этику отношений между людьми. Человек должен относиться к другому, как к Человеку прежде всего. Но, «адамҕершілік» и онтологично, когда выступает своего рода сущностью бытия. Людей объединяет их самость – «человеческое». Оно выступает одновременно и как сущность бытия.

В центре метафизики тенгрианства находится идея Тенгри как Единого Сущего. Здесь идея не «закрыта» идеями Перводвигателя или Первопричины, исходящих из логического познания, являющихся своего рода лишь умозрительными логическими конструкциями. Создание этих конструкций продиктовано, скорее всего, невозможностью получения конечных знаний, познания Истины Бытия, но, в то же время, слепым стремлением необходимо получить логический результат своего теоретизирования, необходимо показать приобретенные знания как продвижение к пониманию Бытия.

Эта идея и не «закрыта» идеей Единого Творца, Создателя. Спекулятивная религиозно-философская мысль, начиная рассуждения о Первосущем и Истине, сводит всегда их к Богу, трансцендентальное для определенности обращается в трансцендентального Бога.

В тенгрианстве она остается «открытой»: Тенгри – это трансценденция, это непостижимое Оно, которое проявляется в трансцендентальный «Космос-Небо», охватывающий Все, или в Природу, наделенную Жизнью, или в человеческое как сущность бытия. Проявляется троичность как Целостность Трансцендентального Сущего Начала.

Для понимания этих рассуждений обратимся в начале к самому слову «Тенгри» и его этимологии. Слово «Тенгри» в древнетюркских письменных памятниках и в «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгари пишется как «Тәңри». В разных культурных традициях, сохраняя свои основные смысл и значение, оно пишется и читается по-разному: у алтайцев – «Тәңри», у якутов - «Таңра», у монголов - «Тәңер», у бурят - «Тәңери». В некоторых



современных тюркских языках (в том числе и казахском) это слово читается и пишется как «Тәңір». Само слово Тенгри прототюркское, впоследствии перешедшее в гуннский язык. Оно состоит из двух корней «Тәң» и «рі», первый корень означает «Небо», второй – «Человек».

Термин «Таң» в гуннском и древнетюркском означает зарю, восход, Начало всего, когда «Свет озаряет Все», когда «Все просыпается и начинает жить».

Если взять позднее древнетюркское понятие «Тәң» - оно означает равный, подобный. «Ри» - с прототюркского и гуннского языков означает «человек». В современных тюркских языках слово «ер» (ip) означает мужчину. Поэтому, герменевтический дискурс может дать нам несколько вариантов интерпретации ключевого понятия-концепта Тенгри.

Во-первых, Тенгри как первоначало Всего, но это начало - в небесном Первочеловеке. Человек-Небо или Небесный человек - Начало Всего. Во-вторых, Первоначало, которое дает жизнь всему – это жизненное первоначало, это сама Жизнь.

Таким образом, понятие Тенгри это ни в коем случае не просто Небо, это не просто Небесный Бог, не просто и не только Бог-творец.

Скорее всего, и другое понятие «Көк»-Небо – это идея человека. Отсюда вытекает миф об Адаме и Еве. Адам – это земное пространство, Хавва – воздушное пространство, если брать буквально, если же следовать мифологическому восприятию, то это первоначальная идея, это проявленное «сознание» Тенгри, то есть Небо это всего лишь проявление Тенгри.

В прототюркском языке слово «Тәң» означало не природное небо, а первоначало, это то, что охватывает Все. Конечно же, можно говорить и о древнем пантеизме, или пантеизме, как атрибутивном способе человеческого мышления и восприятия, как форме осознания действительности, своего рода методологии мифологического мышления. Но в данном случае, когда мы говорим, что Тенгри - это «Все», это не ограничивается рамками пантеизма, в понимании данного термина, принятого в философии.

Тенгри, скорее всего, это «Начало», это эзотерическое «Оно», это недостижимая и непознаваемая Абсолютная Истина, Абсолютный Дух, он не поддается простому рациональному определению. А в соединении с человеком, через «принятие» его человеком и в контексте человеческого, тенгрианство можно определять и как открытое мировоззрение человека, направленное и «вовне», и «внутри себя», на отношения внешнего и внутреннего мира, это мировоззрение, основанное на Жизни. Здесь можно прийти еще к одной из основополагающих традиций и оснований тенгрианства – «человек» сам выступает как субстанция мира, именно «человеческое» является первоосновой мира, отсюда доминирование в тюркском мировоззрении личностного, человеческого начала.

Такую интерпретацию подтверждает и перевод слова «Көк». У М. Кашгари этимология этого слова передается следующим образом:

- «Көк: көк, аспан. Макалда былай деп келеді: «Көкке түкірсе, жүзге түсер». Бұл: мақал «басқаға жамандық істесең, өзіңе қайтады»».

Перевод: Көк : көк, небо. В пословице говорится так: «Если плюнешь в Небо, попадет в лицо». Эта пословица имеет смысл: «Зло, причиненное другому, вернется тебе». Здесь Кашгари берет тюркское слово «Көк», как небо и передает его персидским словом «Аспан» – небо.

- «Көк: рең; түс. Көк түс. Көк тон. Сондықтан, аспан түсті нәрсенің бәріне осы сөз қолданылады». Перевод: Көк: цвет; вид. Небесный цвет. Небесный тон. Поэтому все небесного цвета передается этим словом.
- «Көк: қөк. Кент көкі - Кент көгі; Қаланың көк баулары, көк ағаштар». Перевод: Көк: зелень. Городская зелень. Городские зеленые сады, молодые зеленые деревья.
- «Көкиүк: қыстақтарда, түркмендендің үлкен дәрежелі адамдарына берілетін ат». Перевод: Көкуюк: в кишлаках у туркмен это имя присваивается знатным людям. [27, 188]

Таким образом, этимология тюркского слова «Көк» сложна и неоднозначна. «Көк» понимается и в значении цвета. В современных тюркских языках принято говорить «Көк аспан» и понимать под этим «голубое небо», и обо всех вещах, что имеет небесный цвет. Но, оно имеет и значение «знатного, заветного, главного», т.е. «священного, божественного». В современных тюркских языках очень часто употребляется слово «көке». Его используют, когда хотят выразить и любовь, и почтение, и уважение, возвысить человека в своих глазах и в глазах других.

Здесь необходимо отметить, часто встречающуюся в исторической литературе, ошибку перевода «Көк түрк», как «голубые тюрки». Это ошибка переносится из книги в книгу и берет начало в переводах письменных памятников первыми русскими исследователями тюркской культуры. Когда мы говорим «Көк түрк» мы должны понимать это как «Знатные тюрки», «Главные тюрки», наконец, как «Священные тюрки» или «Небесные тюрки».

Сущностное же значение понятия «Көк» - это Начало Жизни, отсюда понятие – «Көк шыкты». Наверное, этим и объясняется «неприятие» и несоответствие метафизике тенгрианства, как самого словосочетания «Көк Тэнри», так и его перевода в значении Неба. «Көк Тэнри» скорее нужно понимать как «Священный Тенгри» или, точнее, Тенгри как Начало жизни, что соответствует тому, что Тенгри «распределяет» Жизнь и Время отпущенное человеку, он является источником и началом Жизни. В данном случае Жизнь выступает как энтелехия Тенгри.

Идеи метафизики тенгрианства подтверждает и анализ мировоззренческих концептов-формул, которые содержатся в древнетюркских письменных памятниках.

Большая надпись в честь Кюль-Текина начинается словами: «Yza kok tanri asra jaguz jir kuluntukda, akin ara kisi oglu kulunmus» которые переведены следующим образом: «Когда было сотворено (или возникло) вверху голубое небо (и) внизу темная (букв.: бурая) земля, между (ними) обоими были сотворены (или: возникли) сыны человеческие (т.е.: люди)». [28, 36]

Во-первых, основной перевод и перевод в скобках носят совершенно разный смысловой характер, в зависимости, от принятия которых возникают и совершенно разные мировоззренческие конструкции. В первом случае, контекст перевода таков, что Тенгри сам выступает как Бог, как Бог Творец, который сотворил и небо (как природный феномен), и землю, и человека. Эта традиция была продолжена во многих религиозных традициях и наиболее актуализировалась в монотеистических религиях откровения семитской культурной традиции. Хотя, если Тенгри взято как Небо, тогда остается непонятным, кто же сотворил все? Видимо, все-таки переводчики имели в виду Тенгри как Бога Творца.

Во втором случае, и небо, и земля, и человек «возникают» сами по себе. Нет Творца, а, следовательно, и нет творения. Но опять же Тенгри берется как Небо. Тогда мы можем говорить о том, что в этом случае присутствует совершенно оригинальное миропонимание древних тюрков. Тенгри не имеет начала, не имеет причины, он сам Начало и Причина, он извечен и беспричинен, а Небо, земля (Природа), человек его «проявления», говоря современным рациональным языком «он эманурует в них» или «они возникают из его жизненной энтелехии».

Если в семитской традиции человек создан «по образу и подобию», то здесь человек «возник (явился)», но не «по образу и подобию». Если, первая основана на противоположности «творец-тварь» и обещанием вечной жизни после смерти, то во второй - Тенгри распределяет лишь время и счастье, а человек родился чтобы обрести счастье в этой жизни и умереть. При этом народ, следующий и поклоняющийся Тенгри, следующий заветам предков обретет счастье - будет народом:

Если Тенгри сверху не давило  
и Земля внизу не разверлась,  
тюркский народ, кто мог погубить твое  
государство и его законы?  
Тюркский народ, покайся! [28, 36]

Следуя логике, интерпретаторов мы должны вроде бы выбрать одну из позиций. В разной литературе, посвященной вопросам тюркской культуры, встречается и первое, и второе понимание. Человек в его мировоззренческой сути, казалось бы, не может следовать двум разным установкам. Его вера должна предполагать какую-то целостность, следование одной идее, которая заложена в данной культурной традиции. Он следует ей, в силу ее доминирования в его сознании.

*Возникают вопросы. Возможно ли принципиальное соединение двух этих идей? Не являются ли они противоположными? Возможно ли, что в древнетюркской традиции присутствовали обе мировоззренческие установки, обе мировоззренческие идеи? Может быть, действительно древнетюркская традиция включала в себя обе мировоззренческие*

*установки, а потому и носила характер открытого мировоззрения, рефлексирующего на сложность и многогранность самой реальности?*

На наш взгляд, в первом случае изначально Тенгри понималось как Трансцендентальное Сущее Начало и вбирало в себя Пространство (Космос-Небо), Жизнь (Природа-Жизнь), и Человеческое – «адамгершілік». Во втором случае Тенгри это Бог монотеистический традиции (о чем подробно будет сказано в следующем параграфе).

Метафизика тенгрианства преодолевает и физику времени. Тенгри сам «являет» Время, он сам конституируется как идея Универсума-Времени, и включенность в него человеческого преодолевает «ужас» короткой как миг человеческой жизни.

... Время распределяет Тенгри,  
но, так или иначе, сыны человеческие все рождены с тем,  
чтобы умереть.

Так с грустью думал я,  
в то время как из моих глаз лились слезы,  
и сильные вопли исходили из глубины сердца,  
я снова и снова скорбел.

Я предавался печали, думая:

«Вот скоро испортятся очи и брови моих шадов  
и идущих за мной младших родичей, моих огланов,  
моих правителей, моего народа!»...

Кюль-Текин угас (огонь его жизни) (Н.Г.) в год овцы,  
в девятый месяц, в двадцать седьмой день  
мы устроили похороны.

Надгробное здание и камень с надписью в честь его -  
мы все это освятили в год обезьяны,  
в седьмой месяц, в двадцать седьмой день... [28, 43]

Человек сливается с Универсумом-Временем, проявляется как трансцендентальное и надвременное. «Человек рожден, чтобы умереть» - в своей простоте и непосредственности восприятия «времени-жизни», осознание данного концепта преодолевает и Время, и Смерть. Не нужно ни ада, нирая, ни вечного странствия души, ни преодоления Колеса жизни. Человек поднимается над жизнью и смертью, над временем.

Еще один спорный момент метафизики тенгрианства это определение души человека и что происходит с душой после смерти. Обычно принято считать, что после смерти душа оставляет бренное тело и «отлетает», как это дано в переводах древнетюркских эпитафий. Так эпитафию, посвященную Кюль-текину: «Kyl tigin koi julka jiti jagirmika uchdu;... » перевели как «Кюль Тегин улетел (т.е. умер) в год овцы, в семнадцатый день;...». Слово «uchdu» было переведено как «улетел». В тюркских языках слова «өшу» - гаснуть и «үшу» - летать очень созвучны. Данный перевод был, скорее всего, сделан

исходя из собственного мировидения. В семитской традиции (иудео-христианско-исламской) душа действительно «отлетает» после смерти и бессмертна именно индивидуальная душа.

Но в тюркской традиции с жизнью и смертью более близко связаны понятия «тың» - дыхание и «шырағ» - огонь-свеча. Когда человек умирает, обычно говорят «тыңы шықты» - дыхание вышло или «тыңы үзілді» - дыхание прервалось, но чаще используется выражение «шырағы өшті» - угас его огонь (погасла его свеча). В тюркской традиции душа понимается как «душа-дыхание», «душа-огонь», «душа-свет». Со смертью угасает огонь, свет души и соединяется с Небом-Тенгри как Светом - началом жизни. Тенгри как изначальный Свет дарует жизнь, а после смерти душа – светлая частица вновь соединяется с Небом, в этом и есть бесконечность и бессмертность души.

Здесь еще раз проявляется единство человека и Тенгри-Природы-Жизни как единство Света. Наверное, поэтому манихейство с его понятием светлых частиц и буддизм с отсутствием индивидуальной души, получали мировоззренческую поддержку в древнетюркское время. А. может быть, манихейская и буддийская идеи были трансформацией тенгрианской.

Тенгри как Универсум-Время, проявляется и как социальное время через родовое сознание и культ предков и старейшин, культ родителей и детей. Человеком через такое социальное время достигается надвременность бытия. Он живет не один, живет его род, живет его народ. Бессмертие как победа над временем заключается в продолжение жизни рода и народа. Родовое сознание исключает трагедию индивидуального при встрече с бесконечностью или смертью.

Поэтому одна из центральных и универсальных идей тенгрианства – это культ предков. Необходимо отметить, что именно культ предков присущ всем культурам, что, наверное, еще раз показывает единые истоки человечества. Некоторые исследователи, при этом, выделяют культ предков в особую форму религии, предшествующую всем другим формам, по сути, производным от нее, но это верно отчасти.

Именно абстрагируясь от конкретных предков, стремясь освоить метафизический мир, человек от Предка своего рода, племени, народа, как Начала, как исходной Точки разворачивается в Бесконечность, Макрокосм и приходит к идее Трансцендентального Сущего Начала. Тенгри, Брахман, Ахура Мазда - первые наиболее абстрактные трансцендентальные начала в религиозно-философской культуре человечества, выражающие Универсум, Универсальный Космос, Бога, которые даже современному человеку – «*homo science*» не поддаются полному осмыслению, в виду своей мифорелигиозной целостности и в этой Целостности передающие Целостность Мира. Любая попытка научного описания терпит провал, так как каждый раз из Целостного выхватывается эпизод, тенденция, понятная и осмысливаемая часть целого, за чем теряется универсальное Начало. И каждый раз, такой близкий и понятный Мир, Универсум, Тенгри становится таким же недостижимым и Тайным.

Может, поэтому мифорегиональная мысль человека пошла по пути упрощения первоначальной идеи. Человек приходит к идее Бога (Богов), как «прародителя-начала-демиурга» (древнеегипетская, шумеро-вавилонская и древнегреческая традиции), а потом и Творца, Создателя. Всемогущий и Всевышний - Яхве, Бог и Аллах (семитская традиция), более антропоморфны и понятны человеку. Богу уже присущи человеческие качества, хотя, помня о его трансцендентальности, патриархи от религии боролись и продолжают бороться против антропоморфизации Бога.

Но человеческое сознание в своем имманентном стремлении познать и, не просто познать, но и всегда все и вся соотносить с собой, идет еще дальше и приходит к еще более простой идее - Богочеловека, как говорил Фейербах: человек создает «религию человека». По сути, и Христос и Будда - богочеловеки - духовные предки.

Человек, из Точки развернувшись в Бесконечное, пришел к самому себе - изначальной Точке, Круг замкнулся.

Этот Круг вбирает в себя и трансформацию культа предков в такое религиозное явление как тотемизм. Через обожествление Природы как части Трансцендентального Сущего Начала - явлений природы, природных стихий, животных, деревьев, человек приходит к идее природного начала как своего Предка. От абстрактного воплощения этой идеи, когда первостихии или первоэлементы являются Началом Человека, до идеи тотемов в образах животных и деревьев, человек проявляет свою слиянность с Трансцендентальным Сущим Началом. Этого требует Круг, Целостность Мира.

Круг, Колесо Жизни включает в себя и трансформацию культа предков из веры в души умерших предков в веру в духов. Подобно идее о душах предков, человек приходит к идее духов природы: духи гор, духи лесов, духи моря, всевозможные духи природы наполняют жизнь человека, соединяя ее с природой. От идеи природных духов сознание человека абстрагируясь, приходит к идее ангелов, по сути антропоморфных бестелесных духов, которые аналогично человеческому Злу и Добру, начинают делиться на добрых и злых духов. Но и здесь поток сознания, его сопричастность ко всему, приводит человека к вере в души живых людей, способных общаться со всеми духами и душами предков. Универсальная идея шаманства присутствует во всех религиях, как проявление и сохранение Единства Мира, как Трансцендентального Сущего Начала.

Еще одним из важных понятий-концептов метафизики тенгрианства является «күт».

Необходимо отметить, что данное понятие является одним из самых основных и древних в центральноазиатской культуре, поэтому, наверное, Махмуд Кашгари берет его без перевода:

«KUT KҮТ: күт, бақ-дәулет.

«KUTLUG: Құтлығ - Құтты» сөзі осыдан жасалған.

Жырда былай деп толғанған:

Kut kuvig berse kuluna  
Kunde isi jykseben jukar ashar:

Күт күвыг берсе ідзім құлыңа,  
Күнде ышы үксебен үқар ашар –

Тәңрім берсе ұұлына бак, күт-дәулет,  
Ісі оңалып, көтерілер күнде өрлеп» [29, 379]

Перевод:

«Кут: кут, счастье-богатство.

Слово «Кутлыг - кутты» образовано отсюда.

В стихе говорится так:

Если дал Тенгри кут своему рабу  
Дело его выправится, и будет он ежедневно расти»

То есть, Махмуд Кашгари раскрывает один из аспектов «күт» - счастье, как богатство-достаток, жизненное благополучие, но при этом подчеркивается, что «күт» дарует Тенгри и только с ним возможна праведность пути человека.

Еще один аспект данного понятия-концепта раскрывается при анализе вступительного слова Ю. Баласагуни к своему великому творению «Кутадгу билик»:

«К какому бы властителю и в какой бы предел ни доходила эта книга, - за великие совершенства и беспредельные красоты ее премудрые и ученые мужи тех держав одобряли ее и давали ей различные названия. Мужичина называли ее «Сводом благочиний», сподвижники государей Мачина звали ее «Радетелем держав», повелители стран Востока именовали ее «Украшением властителей», иранцы – тюркской «Книгой шахов», а некоторые – «Книгой наставлений властителям», туранцы же зовут ее «Благодатное знание». [30, 5]

Как видно из этих дефиниций в концепте «күт» присутствует важный контекст – «власть-правление». Нужно согласиться с исследователем «КУТАДГУ БИЛИК» Русланом Арзиевым, который пишет:

«Әсәрниц бу намлири «Бәхит бәргүчи билим»гә қариганда, «Дөләт башкуруш билим»гә йеқинлиғи очуқ көрүнүп туриду». [31, 18] Перевод: «Эти названия произведения показывают, что перевод «Знания правления государством» ближе к оригиналу в смысловом значении, чем «Знание, дающее счастье»».

Но, здесь можно отметить еще такой смысловой нюанс. Это не просто знания управления государством, а знания, ведущие к благодетельному и справедливому правлению. Наверное, это мировоззренческая доминанта исходит еще из гуннской традиции, когда правителей гуннов называли «Тәңрикүт». Это понятие современные исследователи интерпретируют по-

разному. Самым стереотипным является раскрытие его в значении, что власть дарована самим Тенгри, по велению Тенгри человек получал права власти. Хотя это в какой-то степени противоречит традиции тюрков избирать на курултае хана, кагана. Скорее всего, смысл этого понятия как раз близок к тому, что власть освящена Тенгри, каган проводит в жизнь благодать и справедливость через управление, то есть налицо одна из доминант тюркского мышления, что правитель должен быть справедливым и компетентным.

Абулгази также обращается к понятию «кут» и разъясняет его следующим образом: «... С того времени Уйгура, который был правителем в Он-Уйгурах, называли Иль-ильтыром; а того, который был правителем у Токуз-Уйгуров, Кюль-Иркином: так они называли своих правителей в продолжение многих лет, а после всякого начальника называли Иди-кутом. Значение слова *иди* всякому известно: оно значит пустил, дал, как говорят: опусти нитку, *инь ий*; корова молока не держит, *сыирь иди*. А словом *кут* тюркские народы называют жизнь, счастье; они говорят кому-либо: конь твой или одежда твоя да послужат счастьем твою, к жизни твоей – «кутлы болсын»... Так *иди-кут* значит посылающий жизнь всему народу». [13, 36]

Новосибирские исследователи традиционного мировоззрения тюркских народов Южной Сибири дают следующие интерпретации концепта «кут»:

«Кут – общетюркское слово. В древнетюркском языке оно имело такие значения:

- 1) душа, жизненная сила, дух;
- 2) счастье, благо, благодать, благополучие, удача, успех;
- 3) достоинство, величие.

В казахском и каракалпакском кут:

- 1) жизненная сила, дух;
- 2) амулет, охраняющий скот
- 3) счастье.

В киргизском это слово означает:

- 1) «кусочек студенистого вещества темно-красного цвета, якобы падающий через дымовое отверстие и приносящий счастье хорошему, честному человеку» (возможно, сгусток крови; ср. сюжет о герое, рождающемся со сгустком крови в руке);
- 2) оберег, охраняющий скот и человека;
- 3) Божок, маленький идол;
- 4) Жизненная сила, дух, душа;
- 5) Счастье, удача, благодать.

В хакасском и алтайском кут – душа, дух, жизненная сила (ср. монг. «*hutag*» - счастье, благополучие; тунгус. «*gutu*» - счастье, корейск. кут – шаманский обряд и т.д.). [32, 72]

«Кут» как мировоззренческий концепт в одном из своих проявлений несет в себе и природное, «оплодотворяющее начало», как жизненную силу.



Арзиев Р., анализируя подходы и интерпретации русских и турецких исследователей древнетюркской культуры в понимании «күт», приходит к следующим выводам, с которыми нужно согласиться: «Умумән «күт» сөзи кедимий дәвирдики түрк дуния тонушида адәмни һәр қандақ ховуп-хәтәрдин, балаю-апәттин қоғдайдиған, адәмгә һәр жәһәттин яр-йолак болидиған, инсан утуклириниң капалитини тәмин килидиған, адәмни роһий һаятиниң мәзмунини тәшкил килидиған илаһий бир күчкә, тилсим хусусийәткә егә бир чүшәнчиниң нами». [31, 17] Перевод: «В общем, слово «күт» в древнюю эпоху в тюркском миропонимании передавало понятие, означающее некую божественную силу, которая охраняла человека от несчастий и бедствий, была во всем опорой человеку, способствовала достижению успехов, являла духовную жизнь человека».

Таким образом, мы должны прийти к заключению, что «күт» является одной из концепций-понятий метафизики тенгрианства как открытого тюркского мировоззрения. Эта концепция не является застывшей формой, а постоянно разворачивающейся, навстречу многообразию бытия. Концептуально «күт» означает жизненную силу, имеющую и природное, и духовное (божественное) начало, т.е. в нем проявляется единство Тенгри как начала. Но «күт» это не просто данность человеку, и не каждому оно дается. Человек обретает «күт» только в деятельности, служению своему народу, ее получают только хорошие и честные люди.

Одной из характерных черт в целом восточных культур, и в частности, тюркской культуры является «обращенность к прошлому, вера в незыблемые авторитеты, санкционированные властью в той или иной форме, преобладание канона в художественной культуре, особый способ передачи знания, связанный с сакрализованной фигурой мудреца-учителя». [33, 95]

В тюркской культуре начиная от Анахарсиса, Йолтегина и Тоньюкука, Коркыта и Яссауи, Кашгари и Баласагуни продолжается непрерывная традиция передачи мудрости от поколения к поколению. В современных тюркских языках обычно применяются понятия «Устаз» (фарси) и «Мугалим» (арабское), которые передают сакральное значение понятия «Учитель-мудрец». В древнетюркском языке существовало понятие «Хәлпәт», которое непосредственно означало «передающий знания», в более позднее время использовалось и слово «бахши».

Метафизика феномена «Учитель-мудрец» заключается во временной и пространственной непрерывности трансляции знаний и опыта, жизненной мудрости. «В механизме культурной трансляции можно выделить три основных компонента: Учитель – передаваемый текст – механизм трансляции. Реципиент-ученик усваивает передаваемый материал, будь это священный текст, художественная деятельность или вид ремесла, только при наличии соответствующей взаимосвязи этих механизмов и их собственной адекватности». [33, 95] Тюркская культура имеет такую особенность, что практически каждый старейшина, аксакал выступает в роли Учителя-мудреца, передающего знания и опыт следующему поколению. Не было учителей в том понимании, как это были софисты или философы в

древнегреческой культуре. Родовое мышление, социальное единство делали непосредственным и естественным механизм передачи текста.

Если обратиться к самому передаваемому тексту, то тюркскую культуру отличает неканонизированность текста. Эпические сказания, передаваемые изустно, несли в себе сюжет, сохраняя основные смыслы, а канва могла изменяться от поколения к поколению. Например, эпическое сказание об Огуз хане претерпело изменения в течение тысячелетий, вобрав в себя черты разных исторических эпох тюркской культуры: туранской, гуннской, древнетюркской, мусульманской. Или киргизский Манас. Каждый манасчи читает его по-своему, изменяя формальный текст, но сохраняя сюжет и смысл повествования. Если это тексты письменных памятников, то Текст как устное народное творчество, Текст как традиции и обычаи, которые аккумулировали духовность народа, как раз и были главным Текстом тюркской культуры.

В связи с этим, возникает исследовательская проблема соотносительности письменной культуры и устной культуры, письменных памятников и памятников устного творчества. Сложился стереотип, что древние письменные культуры, стояли на более высокой степени развития, чем бесписьменные культуры. Хотя сам факт, полностью бесписьменных культур вызывает сомнение, ибо любая культура имела ту или иную форму письма. Этот стереотип отчасти вызван иллюзорностью точности передачи знаний в письменной форме (за исключением знаний математических, точных наук), если брать гуманитарную сферу, то любой текст, положенный на бумагу является творением субъективности. Субъективна эпоха, автор, живущий в эту эпоху. Письменный текст это субъективный слепок, субъективно воспринятой внешней формы реальности. После письменного фиксирования он становится «догмой», пытаюсь дойти до истины, мы начинаем интерпретировать его уже под воздействием собственной субъективности и субъективности своей эпохи, мы получаем далекую от оригинала копию копии, мы живем симулакрами и находимся среди симулакров.

Почему в восточной традиции в связке «Учитель-ученик», как правило, отсутствовала книга как письменный Текст. Учитель направлял ученика словом и собственными деяниями. Передача текста в устной форме, насколько проигрывала письменной передаче в точности констатации событий и фактов, настолько она выигрывала в точности передачи смыслов и значений, ибо ученик приходил к смыслам, а не вычитывал их. В устной передаче Текста выдерживалась истинная преемственность культуры – смыслы и значения становились собственными для ученика, которые теперь уже он должен был передать следующему поколению. Для письменного Текста всегда существовала опасность ее переделки, если она не подходила субъективности следующего поколения. Поэтому мы часто встречаемся с искажением истории, именно в письменных источниках. Если бумага может вытерпеть все что угодно, то ученик, слушающий Учителя возьмет для себя только истины.

Когда говорят о тюркском мировоззрении, обычно отмечают его традиционность и символичность. Под традиционностью понимают высокую степень следования обрядовости жизни, когда вся жизнь состоит из определенных самой традицией норм и правил жития человека, рода, общества. Символичность означает, что вся жизнь, деятельность человека окружена выработанными символами, позволяющими ориентироваться в мире и общественной жизни. Сами обряды, обычаи становятся своего рода символами.

Но, наш взгляд, и традиционность, и символичность тюркского мировоззрения носит подчиненный характер. Главным и определяющим является высокая этическая направленность мировоззрения. Все подчинено одной цели – осуществлению нравственного жития человека и социума. Любая деятельность человека должна носить нравственно-этический характер, характер соблюдения выработанных норм и правил.

В западной эпистеме, начиная с Аристотеля, который «поставил науку (разум) выше нравственности (совести), сделав тем самым нравственным идеалом созерцательную жизнь» [34, 36], через философию восточных перипатетиков, преобладает стремление человека познать мир, победить природу для реализации человеческой жизни. Излишняя материализация этого стремления приводит к доминированию жизненного принципа – удовлетворения потребностей человека, как альфа и омега человеческого прогресса. Если начинает доминировать и превалировать духовность, то, в противовес первому появляется религиозность, как моральный принцип жизни человека, направленный на проявление его совести как главного регулятора жизни. И в первом, и во втором случаях, этика, нравственность становятся производными, отодвигаются на второй план, в сферу практической деятельности человека. В первом случае «чистый разум» предшествует «практическому разуму», во втором случае – божественный идеал – человеческой нравственности. В обоих случаях человек как бы «перекладывает груз» нравственной ответственности на Разум или на Бога. В случае безнравственности ему есть к кому апеллировать, у кого «просить прощения».

В первом случае человек встает на путь познания мира и себя в мире, исходя из необходимости свободы творчества и деятельности, которая в какой-то степени позволяет переступить через нравственные законы, во втором случае – только познание Бога может привести к нравственности.

История человечества – это во многом решение данной дилеммы.

Возможно ли решение этой дилеммы, можем ли мы говорить о примирении этих двух начал? На наш взгляд, интересным является решение Хайдеггера, когда он, рассуждая о метафизике Канта, пишет: «Но чтобы метафизика как «естественная склонность человека» была постигнута в ее возможности и границах, обоснование как критика чистого

разума должно понимать таковой в его внутренней сущности. Внутренняя сущность человеческого разума, однако, проявляется в тех интересах, которые всегда движут им как разумом человеческим. «Все интересы моего разума (как спекулятивные, так и практические) объединяются в следующих трех вопросах:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я вправе надеяться?

Эти три вопроса, соответственно, являются исследуемыми в трех дисциплинах собственно метафизики как *metaphysica specialis*. Человеческое знание имеет дело с природой в самом широком смысле наличного (космология); поступок – это деяние человека и касается его личности и свободы (психология); надежда имеет целью бессмертие как блаженство, т.е. единение с богом (теология).

Эти три изначальных вопроса определяют человека не как природное существо, но как «гражданина мира». Они составляют предмет философии «во всемирно-гражданском плане», т.е. область собственно философии. Поэтому во введении к своим Лекциям по логике, где он развивает понятие философии вообще, Кант говорит: «Поле, проблематику философии в этом всемирно-гражданском смысле можно привести к следующим вопросам:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я вправе надеяться?
4. Что такое человек?»»» [26, 120]

И далее, Хайдеггер пишет: «Но эти три вопроса не просто могут относиться к четвертому, но сами в себе они суть не что иное, как этот вопрос, т.е. по своей сущности они должны быть относимы к этому вопросу. Однако это отношение проявится как сущностно необходимое лишь тогда, когда этот четвертый вопрос освободится от своей всеобщности и неопределенности, и будет сформулирован с однозначностью вопроса о конечности в человеке.

Так что как таковой этот вопрос не только является вторичным по отношению к трем первым, но и сам преобразуется в первый, дающий возникнуть из себя трем другим». [26, 126]

Таким образом, человек сам в своей внутренней природе, следуя принципу единства, заключает в себе единство мира. Говоря языком метафизики тенгрианства – в его единстве проявляется Единство Трансцендентального Тенгри.

И стержнем этого принципа единства является человеческое. Поэтому *изначально «возникли сыны человеческие», человеческое извечно миру.*

Величие Канта, наверное, и заключается в том, что через критику чистого разума и практического разума он пришел к моральной философии, к категорическому императиву как основам бытия человека. И чистый разум, и религию он свел к нравственности. «В своей подлинности – а это, по Канту, более всего важно именно в практической области – нравственный закон может быть отыскан только «чистой философией». По мнению Канта, философия, которая перемешивает «чистые» (т.е. априорные) принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии, особенно же моральной философии. Вот почему основа этики – «метафизика нравственности». Она должна исследовать идею и принципы возможной чистой воли, а не действия и условия человеческой воли, которые большей частью черпаются из психологии» [35, 324] (Н.Г.: иначе мы, действительно, по этому пути уходим в психоанализ с его жонглированием сознательным и бессознательным, вопрошанием к человеческому либидо, ища там ответы на все вопросы).

В тенгрианстве как открытом мировоззрении как раз и преобладает эпистема, в которой доминирует метафизика нравственности, как ее представляет И. Кант. «Постулаты «практического» разума, заявляет Кант, не теоретические догмы, а предположения. Это – предположения, необходимые для практического стремления. Они не расширяют теоретического познания. «Но, - спрашивает сам Кант, - действительно ли расширяется таким образом наше познание посредством чистого практического разума, и имманентно ли в практическом разуме то, что для спекулятивного было трансцендентным?» «Конечно, - отвечает он, - но только в практическом отношении». Этим мы не познаем ни природы нашей души, ни – «умопостигаемого» мира, ни высшего существа, каковы они сами по себе. Зато мы имеем понятия о них, объединенные в практическом понятии о высшем благе как предмете нашей воли. И мы имеем эти понятия вполне а priori посредством чистого разума. Они сообщают идеям «теоретического» разума – через их отношение к «практическому» разуму – объективную реальность. Они оправдывают такие понятия, утверждать возможность которых разум иначе не имел бы никакого права». [35, 355]

Одним из основных концептов-понятий этики тенгрианства является «*адамгершілік*» как категорический императив нравственного наполнения жизни человека. Не только в своих отношениях между людьми человек должен необходимо руководствоваться «*адамгершілік*», но и в отношении с миром, природой и самим собой.

В современной философской, культурологической и теологической литературе часто встречается понятие «золотого века» человечества, в котором предполагается эксплицитное содержание понятия природы. Под природой понимается совокупность, сумма всех вещей и событий, всей

непосредственной деятельности в их всеобщей связи. По форме природа есть бытие вообще, как говорил Гете, «она есть все». Сердцевиной тэнгрианства является философская категория «единства человека с природой». Природа, являясь всеобщим, содержит в себе человека как ее неотъемлемую часть. Единство человека с природой предполагает «единство человека с его природой», сущность которой - «адамгершілік» как нравственное начало, которое в свою очередь «питается» природой. Сущность природы есть не что иное, как всеобщее, природа в ее всеобщности есть Жизнь, органично включающая в себя и человека. В этом единстве человека с природой, «природы человека» с природой заключается и противоположность двух сфер: сферы природного и сферы духовного. Сфера духовного проявляется в нравственности, которая и выступает выразителем единства этих двух сфер.

Душевно-духовные отношения к природе как проявление единства с нею простираются от простого почитания природы, как одухотворенно ощущаемой через нерелефлексированное, непосредственное переживание природы, т.е. чувства природы, и образуют нравственное отношение к природе, то, что современным языком называется экологическим сознанием. В тюркской традиции существует множество правил и норм нравственно-этического (экологического) отношения к природе. Нельзя плевать в воду, нельзя не умывшись смотреть на Солнце, нельзя без надобности рубить дерево, нельзя без надобности убивать животное, нельзя плевать в огонь, нельзя строить отхожие места у речек и водоемов и т.д. и т.п.

Все табуируется гипотетическим императивом «*жаман болады*». Этот императив тоже является своего рода этическим концептом. В смысловом значении он переводится, как не делай плохого, избегай плохого, не твори зло, иначе тобой совершенное зло возвратится к тебе злом. Это не просто мифологическое сознание, не просто бережное отношение к природе – это и есть суть проявление «адамгершілік» в отношении природы. Этот концепт работает и в социальной сфере, когда табуируются безнравственные поступки в отношении окружающих людей, общества.

Мифологические представления о «золотом веке» первобытного человечества как о счастливом и беззаботном времени, как естественное состояние «доброго дикаря», живущего по разумным законам природы, как «ходячей нравственности», по сути, и есть эпоха, которая жила, следуя императиву «адамгершілік». Как писал Гесиод, «жили те люди, как боги, со спокойной и ясной душой, горя не зная, не зная трудов. И печальная старость к ним приближаться не смела ... А умирали, как будто объятые сном ... Большой урожай и обильный сами давали собой хлебодарные земли».

Библейский рай - это тоже своего рода религиозно-мифологическое представление о «золотом веке» человечества, откуда люди были изгнаны заслушание. Если отбросить в этих представлениях мифологическое, то можно сказать, что первобытное человечество находилось в гармонии, как с природой, так и со своей природной сущностью, естественное состояние отличало «слиянность с природой». Единство человека с природой выражалось в непосредственном восприятии Природы как Жизни. Человек через «чувство природы», как ребенок через «чувство матери» был связан с природой как с матерью, что и есть еще одно проявление категорического императива тенгрианства - «адамгершілік» в отношении Природы.

Именно единство природного и духовного, человека и природы, проявляющееся в гармонии и борьбе, слиянности и разъединенности, тождественности и противоположности, является одной из основ возникновения религиозной составляющей тенгрианства. Единство духовного и природного как религиозность, направленную на всеобщее, на природу, можно назвать *этическим пантеизмом*, что все есть моральный Тенгри-Нравственность. Мировоззрение древних тюрков отличало высокое почитание и поклонение природе, но не было простого ее обожествления. «Адамгершілік» в отношении с природой не было простым перенесением человеческих качеств и общественных отношений на природу (или, говоря современным языком, социоантропоморфическим мировоззрением), а было отношением к природе как к началу жизни, состояние жизненного единства с природой было естественным, этическим.

Религия природы полагает единство природного и духовного, выразителем которого как раз и выступает человек. Природное и духовное как всеобщее целое распадается в представлениях человека на единичности. Для человека - это прежде всего Небо, Солнце, животные, растения, огонь, земля, воздух, вода и т.д. Дальнейшая рационализация и конкретизация мышления уже ведет к обожествлению всеобщего - природы (пантеизм), к обожествлению единичностей в форме тотемических, анимистических, фетишистских представлений, которые в свою очередь вырастали из духовной и практической деятельности человека как продолжение воображения, фантазии, которые атрибутивны человеческому мышлению, развивающемуся сознанию. Инстинкт жизни, фантазия, воображение во многом определяют развивающееся знание, и в этом плане человек не просто обожествляет и одухотворяет природу, но и постоянно осуществляет процесс познания, как природы, себя, так и единства природного и духовного. Бесконечный процесс познания и освоения всеобщего и есть процесс культуры, вектор которого направлен «вперед», но, тем не менее, постоянно возвращается «в себя», направлен

«вовнутрь», в изначальное единство природного и духовного, человека и природы, как необходимого условия протекания этого процесса и его этического наполнения.

Принцип «адамгершілік» проявляется во всем. Не только в отношении к природе, но и в социуме.

Этическое начало в человеке закладывалось в семье («отбасы», «аиля»). Нравственность начиналась с почтительного отношения к родителям. Семья начиналась с отца, поэтому и «отбасы» - начало семейного «света-огня», семья как очаг. Хранительницей очага, его спокойствия являлась мать. Именно мифопоэтическое восприятие материнства дало такой концепт тюркизма как Умай. Представления, связанные с Умай, лежат не столько в сфере мифологического мировоззрения, сколько в сфере этического отношения к материнству. Умай с древнетюркского переводится как «послед». В этом символе заключен высший этический смысл – любви к Матери, как началу жизни.

Нравственность заключалась и в *культе детей*. Жизнь представлялась как любовь к детям, все было подчинено обеспечению будущего своих детей.

Тюркское общество всегда отличало высокая степень общинности. Человек без общины переставал быть человеком. Прежде всего объединение шло на уровне кровнородственных отношений, когда семьи составляли «урук» (род), который был главной социальной единицей, где человек должен был в своей социальности проявлять свои нравственные начала. Тюркские доминанты родового мышления и «семи отцов» являются своего рода нравственной основой коллективистского поведения, когда личный эгоизм уступает место альтруизму, когда человек готов на самопожертвование ради своих близких.

За уважением и почитанием отца, следует обязательное, имманентное сознанию человека, *уважение и почитание старших*. Духовной доминантой является уважение аксакалов, что несет в себе высокий заряд философского осмысления бытия отдельного человека и общества: «Чонни һөрмәтлисә күт тапиду» (будешь уважать старших – найдешь счастье).

Аксакал – это не просто старший в роду или в обществе, он носитель *мудрости*. Он аккумулирует народную мудрость, которая выступает не столько как фактор воспитания подрастающего поколения, не столько как трансляция традиций и обычаев, сколько как развертывание смыслополагания жизни человека. «Следуй жизненной мудрости, живи в согласии с людьми и собой, следуй традициям и обычаям отцов и дедов, исполняй свое человеческое предназначение отца и сына, матери и дочери, правителя и служивого, вождя и воина, пастуха и земледельца, ремесленника и торговца, и, тогда жизнь твоя будет наполнена смыслом, о



тебе будут помнить потомки» - простые истины народной мудрости, которые доминировали в тюркской культуре.

Они были мудрые каганы, они были мужественные каганы,  
И их приказные были мудры, были мужественны,  
И их правители и народ были прямы.  
Поэтому-то они столь долго держали в своей власти племенной союз  
И держа его в своей власти, творили суд.  
Затем они скончались...  
После них стали каганами младшие их братья,  
А потом и их сыновья стали каганами.  
После того, как младшие братья не были подобны в поступках  
старшим,  
А сыновья не были подобны отцам,  
То сели на царство надо думать, неразумные каганы,  
Надо думать, сели на царство трусливые каганы,  
И их приказные были также неразумны, были трусливы.  
Вследствие непрямоты правителей и народа,  
Вследствие подстрекателей и обмана обманывающих со стороны  
народа табгач и вследствие его прельщающих,  
А также вследствие того,  
Что они (табгач) ссорили младших братьев со старшими  
И вооружали друг против друга народ и правителей. –  
Тюркский народ привел в расстройство  
свой до того времени существовавший племенной союз  
И навлек гибель на царствовавшего над ним до того времени кагана;  
Народу табгач стали они (тюрки) рабами своим крепким мужским  
потомством  
И рабынями своим чистым женским потомством.  
Тюркские правители сложили с себя свои тюркские имена  
И, приняв титулы правителей народа табгач  
Подчинились кагану народа табгач.

[28, 36-37]

Концепт «адамгершілік», исходя из родового мышления, предполагает высокую значимость межличностных отношений тюркского мировоззрения. Это проявляется в таком духовно-этическом образовании как *общение между людьми* в социуме, как обобщает Нурланова К.Ш.:

- 1) қарым-қатынас - общаться, сообщаться непрерывно;
- 2) келіп-кету, қатынас – видеться, встречаться, общаться;
- 3) сіз-біздесу – общаться (от авт.: буквально «вы-мы»);

4) араласу – общаться (от авт.: тесное, взаимное общение);

5) іштесу – общаться.

Іштесу-общение включает в себя все вышеуказанные смыслы, но охватывает наиболее глубокий смысл общения, сосредоточено на его внутреннем, потаенном душевно-духовном уровне, едва ли не позволяющем приблизиться к краю «тайны» общающихся, захватывает внутренние, порой невыразимые вовне вовсе, но от этого не менее значительные уровни эмоционально-интеллектуального мира. [36, 5]

Одним из оснований концепта «адамгершілік» является *гостеприимство*, которое также возведено в духовный, нравственный принцип. «Қонақ кэлсә қут келиду» - гость приносит с собой счастье.

«Само гостеприимство помимо прямой задачи приветить, угостить, обогреть содержит многоуровневые этические смыслы традиционного этизма.

Во-первых, на гостя выливается море благожелательности за то, что именно к этому очагу повернул коня, направил свои стопы...

Во-вторых, человек в статусе гостя дает возможность выразить полноту таких качеств, которые приближают к тайне человеческого бытия, а именно раскрытость к другому человеку, устремленность к его лику и душе (Н.Г.: проявить человеческую самость, человеческое как сущность бытия).

В-третьих, следует отметить глубокий этический фон: чрезвычайным вниманием бывает окружен гость, встреча с которым в будущем маловероятна. В этом случае хозяин своей искренней раскрытостью, порывистой, радостной душевностью старается создать такую атмосферу теплоты, которая потом тихо сияет в душе каждого из них в долгие дни и годы невстречи». [36, 41]

Наряду с понятием «жаман болады» в этике тенгрианства работает другой гипотетический императив «*уят болады*», когда «действенность казахского обычного права объясняется именно слитностью с социально-культурными процессами, *существованием «культуры стыда»* (выделено Н.Г.), т.е. самобытного культурно-психологического механизма, когда боязнь потерять лицо перед всем родом стимулировала саморазвитие и ответственность перед родом». [37, 9].

Этот концепт-табу является внутренним продолжением концепта «*виждан*» - *совесть*. Совесть в тюркском мировоззрении выступает не просто как регулятор поведения человека, она является проявлением человеческой сущности. «Виждансиз адәм – адәм болалмайду» - человек без совести не может стать человеком. Эта доминанта тюркского мировоззрения взята Шакаримом как одна из трех истин человеческого бытия.

Мировоззрение, основанное на родовом мышлении, на единении

с природой, рождало *патриотизм, любовь к своей земле*:

Тенгри, Умай, Священная Родина (Йер-Су) –  
Вот они, надо думать, даровали нам победу.

[28, 68]

Отношение к земле тюркских народов очень точно передала К.Ш. Нурланова через концепты «туған жер» и «жер мен ел - егіз». [38] «Туған жер» передает многие смыслы: родная земля, мать земля, отчизна, родной край и является нравственно-этическим образованием, которому обязан следовать каждый человек. «Жер мен ел – егіз» - «земля и народ близнецы» является духовным, этическим основанием единства человека, народа и земли.

Продолжением и следствием категорического императива «адамгершілік» является категорический нравственный императив тюркского мировоззрения, который великий Абай емко выразил в философской формуле «*Адам бол*». *Быть человеком это первое и высшее назначение человека, которое необходимо проявляется в его нравственном существовании.*

Этот концепт включает в себя и такие этические основания как свободу, мужество, равенство.

*Свобода* исходила из самой сущности тюркской культуры. Вечное, непрерывное движение и открытость пространства тюркской культуры обеспечивали чувство свободы, как чувство бесконечности бытия. Свобода не понималась, как только проявление деятельностной сущности человека, она скорее была проявлением духа, состоянием души. Человек в родовом мышлении был избавлен от индивидуального устремления к свободе, к «свободе – от...». Его свобода заключалась в свободе его семьи, рода, племени, народа. Свобода принималась как сама проявленность жизни, человек был свободен, уже потому, что он жил. Подчиненность нормам и правилам, следование традициям и обычаям не тяготила его, он не искал абстрактной свободы, «дурной свободы» от всего.

*Мужество* как одно из духовно-нравственных состояний, было атрибутивно сознанию. «Батыр бол» - будь батыром, мужественным человеком – непременно напутствие, культурный символ, предполагающий преодоление всех невзгод и препятствий, которые могут встретиться на жизненном Пути.

*Равенство* как форма бытия в тюркской культуре выступала условием жизнеспособности тюркского общества. *Коллективизм и равенство* – нераздельные состояния тюркского социума, как способы преодоления всех трудностей кочевого образа жизни. Суровость климатических условий, походной жизни вырабатывали чувство единства,

которое и проявлялось в равенстве и коллективизме. Одним из ярких культурных символов равенства и коллективизма является курултай. В курултае могли принимать участие все, кто способен носить оружие, и женщины в том числе. Коллективное решение было обязательным для всех. Показательна легенда о Шираке. «Когда в очередной раз враги подступили к границам Турана, чтобы завоевать земли туранские, собрался курултай. Стали думать, как отвести беду. Как спасти народ от гибели и защитить родную землю. Пришел на курултай пастух Ширак и обратился к старейшинам: «Я хочу помочь моему народу, спасти родную землю. Отрубите мне руки». Все удивились, но он настоял на своем и ему отрубили руки. Пошел он в стан врага и обратился к вражеским полководцам: «Такую награду я получил за мой труд на своей земле, я помогу вам и покажу обходной путь, чтобы вы легко могли завоевать туранские земли». Увидев его, враги поверили ему. «Возьмите провианта на семь дней» - сказал Ширак и повел вражеских воинов через пустыню. Когда прошло семь дней, завел он вражеские войска в сердце пустыни и сказал: «Вы хотели земли нашей на ней вы и останетесь»» (литературная обработка Н.Г.).

Равенство и коллективизм проявлялись и в бытовой жизни, когда в случае смерти или больших торжеств семье помогал весь род, аул. До сих пор в сознании и бытовой культуре тюркских народов остались такие социальные образования как аул, махалля, жут, машрап. Проявлением равенства и коллективизма было такое социально-культурное явление как «Асар», когда все обязаны были участвовать в общем деле, каждый в силу своих возможностей должен был внести свою лепту.

При этом, равенство не предполагалось как абсолютное равенство. Люди различны в своей физиологии, интеллекте, способностях. Они равны в справедливом устройстве социума, прежде всего, равенство – это равенство моральное, нравственное, равенство перед законом.

Метафизика нравственности в этике тенгрианства включает в себя такое понятие как «қоңіл». Это понятие не поддается буквальному переводу. Может быть, оно близко к духовно-душевному состоянию человека, оно определяет самочувствие человека. Этот понятие наполняет, является в какой-то степени содержанием «іштесу»-общения.

Следуя основному концепту метафизики тенгрианства «Жол»-Путь, в этике тенгрианства существует обобщенный нравственно-этический концепт Нравственного Пути человека. «Әхлақ» ( араб. «әдеп») – «Жарық жасау жол» - «Светлый (чистый) Путь Жизни». Праведность и следование человеческому долгу, чистота в отношениях – «тазалық», искренность, честность – составляют основу «Жарық жол».

И в шедевре этической мысли тюркских народов «Кутадгу билиг» Ю. Баласагуни мы можем видеть целостную нравственно-этическую концепцию:

- «40. Бу эзиз китап төрт улук вә муһим һул үстигә бена
41. қилинған: бири - әдил (адаләт); иккинчиси – дәвләт (бәхит);
42. учинчиси - әкил; төртинчиси – қанаәт болуп, йәнә (уларниң)
43. һәр биригә түркчә бир ат коюлған. Әдилгә
44. «Қүнтуғди әлиг» ети берлип, падиша орниға
45. коюлған, дәвләткә «Айтолди» дәп ат коюлуп,
46. вәзир орниға коюлған, әкилгә
47. «Өғдулмиш» дәп ат коюлуп, вәзирниң оғли орниға коюлған,
48. қанаәткә «Одғурмиш» ети берилип вәзирниң
49. қериндиши дәп етилған...»

[39, 7]

Перевод:

«Основа сей книги – несколько непреходяще ценных сугей: первая – Справедливость, вторая – Счастье, третья – Разум, четвертая – Неприсязательность, и каждой из них по-тюркски наречено имя. Справедливости дано имя Кюнтогды-элик, это властитель; Счастье воплощено в имени Айтолды, это – везир; Разум олицетворен в имени Огдюльмиш, это – сын везира; неприсязательность носит имя Одгурмыш, это брат везира». [30, 6] Эта этическая концепция, несмотря на то, что была создана уже в период исламизации тюркского мира, несет в себе глубокие традиции тюркского открытого мировоззрения, представляет собой трансляцию этических ценностей будущим поколениям.

Говоря о тенгрианстве, как мировоззренческой системе, можно понимать натурфилософию и религию природы, как взаимодополняющие и взаимообусловленные элементы тенгрианства. Религия природы полагает единство природного и духовного, выразителем которого выступает человек. Природное и духовное как всеобщее целое распадается в представлениях человека на единичности. Обожествление всеобщего целого содержит в себе и обожествление, одухотворение единичностей. Для человека - это, прежде всего, Небо, Солнце, животные, растения, огонь, земля, воздух, вода и т.д. Обожествление всеобщего - природы - ведет к обожествлению единичностей в форме тотемических, анимистических, фетишистских представлений, которые в свою очередь выростали из духовной и практической деятельности человека как продолжение воображения, фантазии, которые атрибутивны человеческому мышлению, развивающемуся сознанию. Практическая и познавательная деятельность, всегда «окрашивалась» в духовно-религиозные тона, давая выход воображению человека. Инстинкт жизни, фантазия, воображение во многом определяют

развивающееся знание, и в этом плане человек не просто обожествляет и одухотворяет природу, но и постоянно осуществляет процесс познания, как природы, себя, так и единства природного и духовного. Бесконечный процесс познания, освоение всеобщего и есть процесс культуры, вектор которого направлен «вперед». Но, тем не менее, постоянно возвращается «в себя», направлен «вовнутрь», в изначальное единство природного и духовного, человека и природы, как необходимого условия протекания этого процесса.

Почитание природы присутствует и в авестийской, и в древнеиндийской, и в шумеро-вавилонской мифологии. Религиозные представления в этих системах имеют своими истоками почитание природы, ее явлений.

Особенностью мировоззрения тюркских народов являются императивы «табигатға сығыныш» и «табигатға табыныш» – вера в природу и поклонение природе. Традиционно любовь и уважение к природе были своего рода духовно-религиозным образованием. Такому мировоззрению не свойственна была философия, определяющая человека как хозяина природы, философия преобразования, насилия над природой. Ей присуще было обожествление природы, как универсума, источника всего живого и неживого.

Элементы религии природы, ее проявление отражены в древнем эпосе тюркских народов «Огуз наме», который наименее подвержен исламскому влиянию. Огуз хан, который считается мифологическим предком тюрков, по преданию, зачат от лучей света и уже родился богатырем. «Из груди матери сын вкусил только молозиво и больше не пил молока. Мяса сырого, пищи, вина хотел. Через сорок дней он вырос, ходил и играл». Само слово «оғуз» значит «молозиво» - «оғуз сүти», тем самым народное предание подчеркивает силу первых природных соков, дающих силу человеку, его связь с природой.

Почитание природы как начала жизни, как высшего божества отразилось и в том, что Огуз хан вступает в брак с Небесной Девой, спустившейся к нему в лучах света и родившей ему трех старших сыновей - Кун (солнце), Ай (луна) и Юлдуз (звезда). От второй жены - земной красавицы, которую он находит в тени дерева, растущего на острове посреди озера, рождаются три младших сына - Кок (небо), Таг (гора) и Дениз (море). Шесть сыновей кагана впоследствии имеют по четыре сына. По словам Абулгази, они дают начало 24 тюркским родам, из которых складываются тюркские народы. [13]

Особое место у тюрков в почитании природы занимало обожествление Неба - Кок, которое понималось как священное небо. Поклонение Небу носило очень сложный и многогранный характер. Оно включало в себя поклонение Солнцу - Кун Тенгри, Луне - Ай Тенгри, Звездам - Юлдуз Тенгри. Тюркские народы почитали Землю как мать всего, что есть на Земле, а Небо - как отца, связывая с ним свет и тьму, день и ночь, дождь, приносящий жизненную влагу. Это соответствует, существующему и в

настоящее время, поверью тюркских народов, что «асман - ата, йер – ана» (небо - отец, земля - мать), или «һава-ата, йер-ана» (воздух - отец, земля - мать).

Особенностью натурфилософии тенгрианства является его мифопоэтическое наполнение. У тюркских народов, как и других народов, существовало много астральных мифов, связанных со звездами. Так Полярная звезда – «Төмүр қозуқ» - считалась центром, вокруг которого вращается весь небосвод. Она ассоциировалась с привязью, по ней древние кочевники определяли пути своих перекочевков, движение караванов. Особое место в натурфилософии тюрков занимает созвездие Уркер.

Существует тюркская народная пословица: «Түнлүккта Өркәрни көрән үч айдин кеин Норузни күт» (Увидев в «тунлук» (верхняя открытая часть юрты) Уркер, через три месяца жди Науруз), в которой закодированы глубокие астрономические знания. Во-первых, один из древних центральноазиатских календарей, который назывался «Отуш» («встреча-прохождение») или «Уркер» был связан с «встречей-проходом» Луны через созвездие Плеяд. По этому календарю месяц составлял 28 дней, а год состоял из 13 месяцев. Отсчитывая с 26 декабря три месяца – 84 дня, земледельцы и кочевники встречали «Науруз» (Новый год) – астрономическое весеннее равноденствие. Во-вторых, в этой пословице закодирована и взаимосвязь Мучал (Науруз) календаря с лунным - «Уркер» календарем. До сих пор у тюркских народов существует понятия «өлкен шілде» («большая сороковица») и «қичиқ шілде» («малая сороковица»), связанные с погодой и созвездием Уркер. «өлкен шілде» (шілде - сорок) начинается 26 декабря и кончается 5 февраля, эти сорок дней являются самым холодным периодом зимы. Эти сорок дней Плеяды находятся в зените ночного неба. «Қичиқ шілде» - с 26 июня по 5 августа, этот период является самым жарким периодом лета. В это время созвездие Уркер не видно на ночном небе.

Олицетворение природы в результате абстрагирования приводило к созданию единой космогонической картины мира. Так, Небо делилось, по представлениям древних тюрков на семь сфер небесных тел: Солнца, Луны и пяти планет: Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия. Ю.Баласагуни в «Кутадгу билиг» располагает их в следующем порядке: Сэкэнтир (Сатурн), Онай (Юпитер), Куруд (Марс), Куяш (Солнце), Сэвит (Венера), Арзу (Меркурий), Ялчик (Луна). Он говорит и о 12 зодиакальных знаках, их соответствии временам года и первоэлементам: огню, воде, воздуху и земле.

В натурфилософии тенгрианства «тадо» - четыре первоэлемента, претендующие на роль субстрата всего сущего, играли особую роль в жизни человека, были знаками его неразрывной связи с природой. Большое значение исходным первоэлементам отводится и в Мучале. Двенадцатилетний цикл - Мучал, по мнению многих ученых, возник у тюркских народов в период с III по II тыс. до н.э. Каждый год назван именем животного и соответствует определенному первоэлементу:

огонь - 1 году Мыши, 5 году Рыбы, 9 году Обезьяны;  
земля - 2 году Коровы, 6 году Змеи, 10 году Курицы;  
воздух - 3 году Льва, 7 году Лошади, 11 году Собаки;  
вода - 4 году Зайца, 8 году Барана, 12 году Свиньи.

Мучал, состоящий из двенадцати лет, назывался «сап мучал» (собственно Мучал), но для летоисчисления тюрки также пользовались 60-летним циклом – «дэвир мучал» (эпохальный), 180-летним циклом - «чөң мучал» (большой) и 2160-летним циклом – «эсирлик мучал» (вселенский год). Наряду с этим тюрки и сутки делили на 12 частей – «чағ», каждая из которых носила имя животного, а «чағ», в свою очередь, делился на 8 частей – «ғах», составляющий 15 минут.

Такое летоисчисление с использованием календаря Мучал можно видеть во всех памятниках древнетюркской письменности, что говорит о развитой натурфилософии древних тюрков. Мучал как сложная система представлений связан со многими явлениями природы, ее цикличностью, с жизнью самого человека. Он является отражением сложных внутренних связей человека и природы, единства духовного и природного. В этой системе, через знания на уровне духовного происходит олицетворение и одухотворение всеобщего - природы через его единичности.

Календарь Мучал предполагает и периодизацию жизни человека на основе физиологических циклов и ритмов жизни.

И в настоящее время тюркские народы при определении возраста человека используют Мучал. Так, если человек прожил два Мучала, то к его возрасту добавляют год, т.е. возраст определяется в 25 лет. В народной медицине тюркских народов существует положение, что при нормальном питании, чистой экологии, правильном образе жизни человек может жить до 180 лет. Начало каждого мучала – это новый физиологический цикл, когда происходит обновление организма, поэтому рекомендуется именно несколько лет после мучала особо беречь свое здоровье. У киргизов существует притча: «он учундо мучудо, андин кеин кучоду» (в тринадцать достигаешь мучала, после чего обретаешь силу и мужество). После четвертого мучала, по исполнению 49 лет существует обычай пышно отмечать эту дату и раздавать подарки (что-то из собственной одежды). Этот возраст считается возрастом достижения зрелости.

Натурфилософия тенгрианства включала в себя и нумерологию древних тюрков. Символизация чисел представляла собой особое понимание мира, его многогранности. У древних тюрков существовали понятия, символизирующие различные числа: 1, 2, 3, 4, 5, 7, 9, 12, 30, 33, 40, 60, 99, 100, 180, 360.

Например:

1 – «Я», Тенгри, «Начало»;

2 – понимание мира как «парности» - все должно иметь пару, «көк атам - жер анам» (небо-отец - мать-земля), «оң – соң» (правое - левое), «бир жаксыға – бир жаман» (добро и зло, хорошее и плохое)

3 – единство, целостность и всеобщность мира;



- 4 – «төрт бүлүң» - «четыре угла» горизонтальное деление мира;
- 5 – «бес күнлүк дуние» - «мир в пять дней» (скоротечность и конечность жизни человека, что он приходит в этот мир на время, его неизбежный уход в другой мир);
- 7 - сакральное число, гармония;
- 9 - единство;
- 12 - цикл мучала,
- 30 - согласие, («оттуз огул» – «тридцать огланов»);
- 33 – бесконечно повторяющийся мир;
- 40 – трансцендентальность, грань, за которой начало другого;
- 60 - цикл мучала;
- 77 – бесконечность как множественность;
- 99 – бесконечность как множественность проявления мира;
- 180 – цикл, большой мучал;
- 360 – вечность.

Подробнее остановимся на символизации числа 7, которая еще раз показывает единые корни центральноазиатской культуры.

7 как священное число в иранской мифологии выводится из существования семи божеств зороастризма: Митра - божество Солнца и Света, Нахит - божество радости, благополучия и достатка, Хума - божество счастья-удачи, богатства, Анахита - божество торговли, Миррих - божество войны и победы, Кеймарс – божество добра, Йема – божество храбрости и геройства. Священность числа 7 просто определяется этими семью божествами. В традиции индийской культуры священность числа семь связывается с семью небесными телами.

Существует мнение, что традиция освящать число семь в тюркскую культуру было привнесено именно из иранской и индийской традиций.

Мы выдвигаем положение, что в тенгрианстве параллельно с другими центральноазиатскими культурами люди пришли к освящению числа семь, как символа гармонии и устройства мира.

Прежде всего, в тенгрианстве мир по вертикали делится на верхний мир – мир Тенгри, срединный – мир человека, и нижний – мир Эрлика, подземного царства, смерти и злых демонов. По горизонтали – мир делится на четыре направления– «бүлүң» – угла: «Наш предок Бумын каган четыре угла (мира) притеснил, повалил, победил, раздавил. Затем, когда этого хана не стало, народ (наш) погиб, рассеялся и разбежался... царствовавшего своего кагана он изгнал, (а затем) тюркский народ вперед, на восток; назад, на заход солнца; на юг (направо) к табгачам и на север (налево) к черни (рассеялся)...».

Восток – сторона восходящего Солнца почиталась особо и считалась передним «углом» или направлением вперед, стороной утренней зари и нарождающейся жизни, Запад – сторона заходящего Солнца – задним «углом» или направлением назад, стороной ночи и мрака. В «Огуз наме» Огуз каган посылает своих трех старших сыновей вперед навстречу восходящему Солнцу, а трех младших сыновей в сторону заходящего Солнца

с обращением: «Вы, Солнце, Луна и Звезда, идите в сторону зари. Вы, Небо, Гора и Море, отправляйтесь в сторону мрака».

Южное направление считалось правым «углом», а северное - левым «углом». При этом, зная семь цветов радуги и стороны света определялись по цветам и временам года: восток - голубой, олицетворяющий воздух, ветер, несущий жизнь, весну; запад - зеленый, олицетворяющий воду, дающей жизнь, но и несущей катастрофу, осень; юг - желтый, олицетворяющий огонь, созидание нового, лето; север - красный, олицетворяющий землю, символ духовности, зима. В алтайской традиции тюркской культуры «семь звезд» (Большая Медведица), олицетворяют семь тенгриев, и в то же время являются символом Небесного Тенгри.

Важным на современном этапе развития для тюркских народов является то, что положения тенгрианства, ставшие духовными образованиями, могут служить консолидации этих народов, преодолению духовного кризиса, гармоничного включения в мировое культурное пространство. Каждый раз на новой спирали развития они служили трансляторами социальной памяти народа, служили делу воспитания поколений, сохранению и передаче традиционных духовных ценностей народа. Духовные формы общественных взаимосвязей обеспечивали и обеспечивают целостность общества, которая предстает как единство моральных и этических ценностей, идей, знаний, норм и символов.

**Во-первых**, менталитету тюркских народов Центральной Азии присуще следование традициям культуры, что проявляется в сохранении обычаев, культурных нравов, обрядности. Во-вторых, это высокая значимость межличностных отношений, которая выражается в устойчивых проявлениях родственных, племенных, этнических связей. В социальной сфере важное значение придается таким объединениям, как жут, жамаэт, жуз, род, машрап, махалля и др. Эти объединения не только способствуют сохранению самобытности культуры, но и в большей степени являются трансляторами исторической памяти, способствуют духовному воспроизводству, обеспечивают духовные и психические связи между людьми. Особое значение имеют такие объединения для передачи культурных ценностей от поколения к поколению, выполняют воспитательную и образовательную функции. В основе этой традиционной черты духовной культуры лежат идейные символы курултая, совета аксакалов, совета биев, «асара», которые включает в себя мудрость народа, жизненного опыта, которые указывают путь поколениям.

Непосредственно с этим связана **другая важная ценность** духовной культуры - культ предков, почитание родителей, уважение к старшим. Культ предков, старейшин и родителей представляет собой некую духовно-религиозную предметность и является атрибутивным для мышления тюркских народов. Вера в аруахов доминирует в религиозных представлениях, вокруг которых строятся не только религиозная

обрядность, но и многие традиции, обычаи. Уважение и почитание родителей, старейшин рода, знатных людей как императив поведения во многом определяет стабильность не только семьи, рода, но и, в конечном счете, всего общества.

**Духовной культурной ценностью**, сохранившейся с древнейших времен по настоящее время, является высокое понимание роли и предназначения детей. В духовной культуре тюркских народов императивом является духовный символ – «бала бар өй базар, бала жоқ өй мазар» (дом, в котором дети - базар, дом без детей - кладбище). Такая традиционная ценность вместе с культом предков, почитанием старейшин и родителей реализует единство и преемственность поколений, ведет к сохранению и развитию этноса. Можно отметить, что психологической культуре тюркских народов не свойственен «конфликт поколений», эти духовные ценности ведут к большей гармонии в отношениях между членами семьи, рода, этноса.

**Как духовное образование**, пронизывающее всю общественную и личную жизнь человека, выступает существование различных традиционных понятий, правил поведения, порядка, приличия и иерархии, упорядоченности и правильности. Например, до сих пор сохранились многие традиционные правила приема гостей, поведения внутри жилища, расположения определенных предметов в определенных местах и т.п. Гипотетические императивы «жаман болады» (принесет несчастье) и «уят болады» (будет стыдно), которые имеют большое мировоззренческое и духовное содержание в плане регулирования поведения.

**Важным признаком культуры** любого народа является положение в обществе женщины. В культуре тюркских народов сильны традиции уважения и почта к женщине, матери. Так, по древним обычаям, сын, входя в юрту, кланялся сначала матери, а затем отцу. По древним законам, надругательство над женщиной ставилось на один уровень с изменой Родине и каралось смертной казнью. Женщина традиционно, активно участвовала в общественной жизни и обладала широкими правами, достаточно сказать, что женщина имела право участвовать в курултае и даже принимала участие в решении военных вопросов.

**Одной из основополагающих ценностей** культуры центральноазиатских народов с древних времен является любовь и уважение к природе. В философии и религии тюркских народов отсутствовало понимание человека как хозяина природы. Им не была присуща философия преобразования, насилия над природой, которая рассматривалась как универсум, источник жизни, естественно, включающий в себя и человека.

Наконец, именно категорические императивы «Адамгершілік» и «Адам бол» продолжают быть доминирующими в сознании людей, быть регуляторами общественной жизни тюркских народов.

#### **Список использованных источников:**

1. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы/пер. с нем. С.Э. Борич.-Мн.: ООО «Попурри», 1999. – 720 с.
2. Николай Бердяев. Смысл истории. Москва: «Мысль», 1990. – 175 с.
3. Петрова Н.Г. Тайны древних календарей. – М.: Вече, 2003. – 320 с.
4. Ясперс К. Смысл и назначение истории: пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991.- 527 с.
5. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат. – 1990.- 622 с.
6. Иллюстрированная история религий. в двух томах. Под редакцией проф. Д.П. Шантепи де ля Соссей. Издание второе. Российский фонд мира. Москва. 1999. Том 1. 411 с.
7. Эдуард Шюре. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий. Второе исправленное издание. Репринтное воспроизведение издания 1914 г. – 419 с.
8. Лесков А.М. курганы: находки, проблемы. – Л.: Наука. – 1981. – 162 с.
9. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос, языки, религия. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1992., 687 с.
10. Тургун Алмас. Уйгурлар. 1 том. Алмута, «Казахстан», 1992. 224 б. (на уйгурском языке)
11. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – 384 с.
12. Рахманалиев Рустан Амир Темур Великий: монография. М., 1999. – 240 с.
13. Родословное тюрков. Сочинение Абуль-Гази, Хивинского хана. Перевод и предисловие Г.С. Саблукова. Казань. 1906. – 336 с.
14. Гумилев Л.И. В поисках вымышленного царства. – СПб: Абрис. – 1994. - 284 с.
15. Дулати Мухаммед Хайдар Тарих-и Рашиди (Рашидова история): Перевод с персидского языка, 2-е изд. Дополненное. – Алматы: «Санат», 1999. – 656 с.
16. Гаскойн Бэмбер. Великие Моголы. Потомки Чингисхана и Тамерлана/ пер. с англ. Л.И. Лебедевой. – М.: ЗАО Центрполиграф. 2003. – 271 с.

17. А.М. Щербак. Огуз-наме. Мухаббат-наме. – М. – 1959. – 170 с. Махмұт Қашқари Түрік сөздігі. Үш томдық. 3 том, Алматы. 1998. – 598 б.
18. Манас. Қырғыз халқының батырлық дастаны. Екінші кітап, Алматы, 1962.- 267 б.
19. Кодекс куманикус (Қыпшақтың жазба кітабы)/Ежелгі дәуір әдебиеті, Алматы, Ана тілі, 1991.- 280 б.
20. Урал батыр. Башкорт халық кобайыры = Урал батыр. Башкирский народный эпос. = Ural batur. Bashcort Folk Epic / Уфа: Информреклама, 2003. – 468 с.
21. История топорного деления. Душанбе; Ирфон, 1991, 192 с.
22. Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. – М.: Международные отношения, 2003. – 568 с.
23. Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980.- 551 с.
24. Аль-Фараби. Избранные трактаты/ перевод с арабского. – Алматы: Гылым, 1994. – 448 с.
25. Моттохари М. Философия и калам: знакомство с исламскими науками – Алматы. «Уш Киян», 2004 г.- 128 с.
26. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Пер. с нем./Перевод, послесловие О.В. Никифорова. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос». 1997.- 176 с.
27. Махмұт Қашқари Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ат-түрік): 3 томдық шығармалар жинағы/ Қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. – Алматы: ХАНТ, 3 т., 598 б.
28. С.Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., 1951, 451 с.
29. Махмұт Қашқари Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ат-түрік): 3 томдық шығармалар жинағы/ Қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. – Алматы: ХАНТ, 1 т., 591 б.
30. Юсуф Баласагунский. Благодатное знание., перевод С. Иванова., М., 1983, 518 с.
31. Арзиев Р.У. «Құтадғу билик» вә униң лексика-стилистикалық алаһидиклири. Алмута: Ғылым, 1996. – 226 б.
32. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество./Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. – Новосибирск: Наука. Сиб. Отд-ние, 1989. – 243 с.
33. Очерки по истории мировой культуры. учебное пособие./Под ред. Т.Ф. Кузнецовой.- М.: «Языки русской культуры», 1997.- 496 с.

34. Аристотель Сочинения: в 4-х т. Т. 4 / пер. с древнегреч.; Общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль. 1984.- 830 с.
35. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. Издательство «Наука», Москва, 1973.- 532 с.
36. Нурланова К. Человек и мир: казахская национальная идея.- Алматы, 1994.- 48 с.
37. А. Нысанбаев, З. Сарсенбаева. О традиционной этике казахов. Алматы: Институт философии МН-АН РК, 1997. – 20 с.
38. Нурланова К. Земля – духовная опора народа. – Алматы, 2000. – 20 с.
39. Yusuf has hajib Kutadgu bilik. Millətlər nəxriyatı. Bejin. – 1984. – 1368 б.